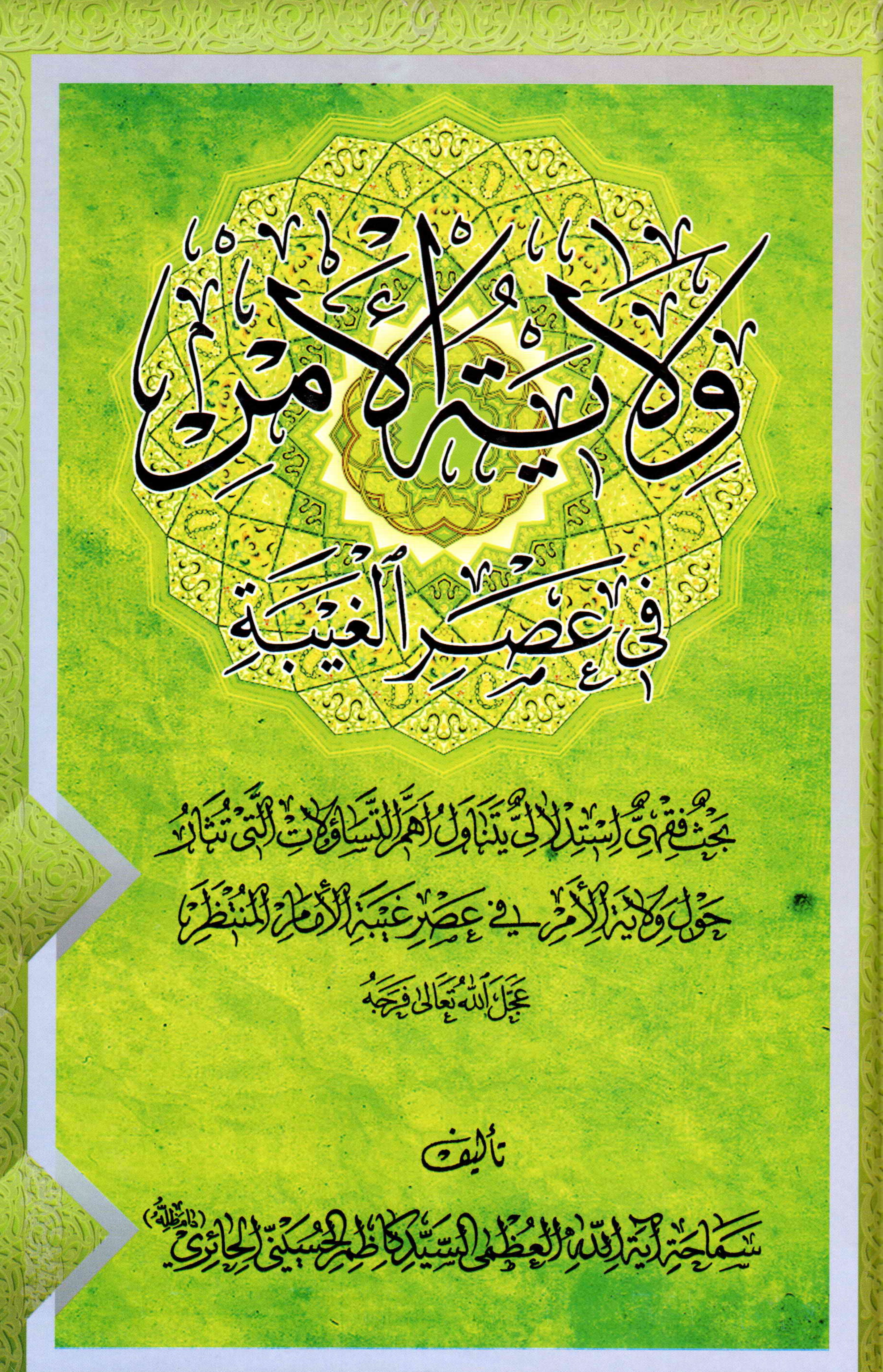
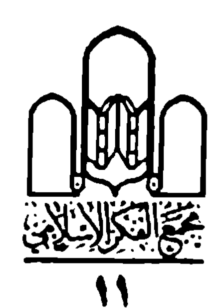

ولاية الأمر
في عصر الغيبة
بحث فقهي استدلالي يتناول أهم التساؤلات التي تثار
حول ولاية الأمر في عصر غيبة الإمام المنتظر
عجل الله تعالى فرجه
تأليف
سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري (دام ظله)



ولاية الأمر في عصر الغيبة



ولاية الأمر

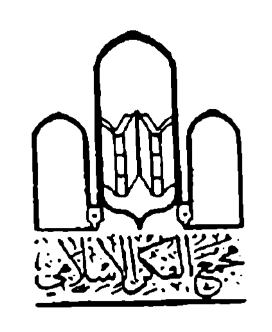
في عصر الغيبة

بحث فقهي استدلالي يتناول أهم التساؤلات التي تثار حول ولاية الأمر في عصر غيبة الإمام المنتظر

« عجّل الله تعالى فرجه »

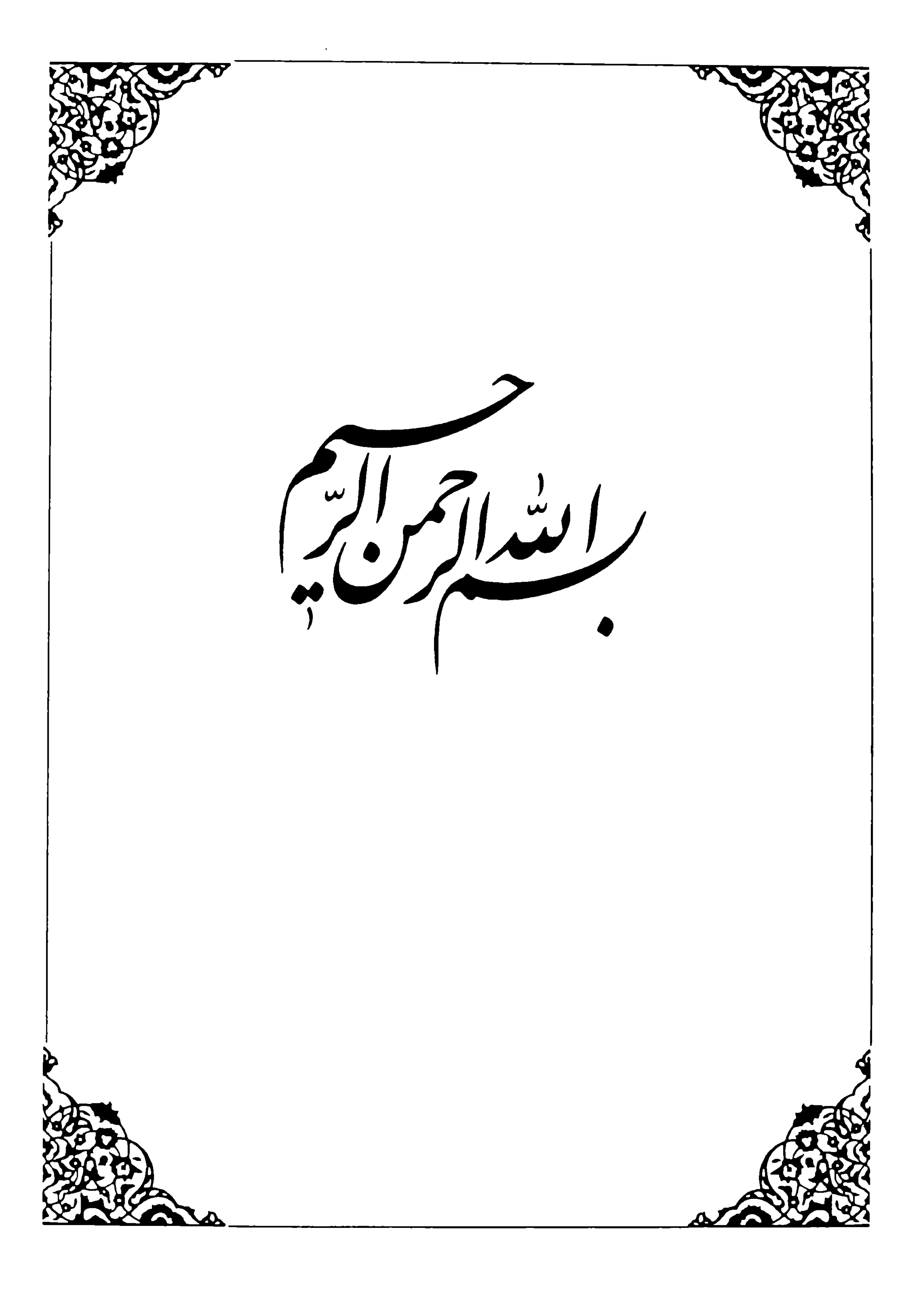
تأليف

سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله



قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ / ٣٧١٨٥ ـ تلفن : ٧٧٤٤٨١٠ ـ ٧٧٤٤٨١٨

الكتاب :	ولاية الأمر في عصر الغيبة
المؤلف :	سماحة آية الله العظمىٰ السيّد كاظم الحسيني الحائري دام ظله
الناشر :	مجمع الفكر الإسلامي
الطبعة :	الخامسة / ١٤٣٣ هـ. ق
المطبعة :	شريعت ـ قم
الكمية :	٣٠٠٠ نسخة
الشابك :	٧ ـ ٤٢ ـ ٥٦٦٢ ـ ٩٦٤


بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المجمع

بسم اللّه الرحمن الرحيم

ضمن الأهداف الرساليّة المقدّسة التي يسعى إليها مجمع الفكر الإسلاميّ ولأجل إتحاف المكتبة الإسلاميّة بالمزيد من الفكر الإسلاميّ الأصيل قام هذا المجمع بنشر جملة من الكتب الإسلاميّة التي تحمل الهدف الرساليّ وتساهم في دفع عجلة الصحوة الإسلاميّة العالميّة إلى الأمام، كما قام هذا المجمع بالتحقيق والتتبّع والتأليف وغير ذلك في مجالاتٍ عديدة يجمعها الخطّ الرساليّ المذكور.

ويسرّ المجمع أن يقوم بنشر هذا الكتاب الذي يتناول بالبحث والتحقيق موضوعاً هامّاً يمسّ صميم الهدف الرساليّ المنشود، ألا وهو موضوع ولاية الأمر في عصر غيبة الإمام المنتظر ـ عجل اللّه تعالى فرجه ـ حيث يرجع هذا الموضوع في بحثه إلى حاجة الأُمّة الإسلاميّة لمن يلي أمرها منذ بداية الغيبة الكبرى التي لم يعيّن فيها الإمامُ المنتظر ـ عجّل اللّه تعالى فرجه ـ نائباً خاصّاً من قبله ليلي أُمور المسلمين، وبطبيعة الحال أثارت هذه الحاجة تساؤلات عديدة حول كيفيّة تعيين وليّ الأمر، ومدى صلاحيّاته من الناحية الشرعيّة وغير ذلك.

وقد ازداد هذا الموضوع أهمّيّةً وخطورةً منذ انتصرت الثورة الإسلاميّة في إيران وبرز النظام الإسلاميّ على مستوى الحكم والإدارة بصورة رسميّة، وأصبح

العالم الإسلامي متطلّعاً بولعٍ وتلهّف إلى الجمهوريّة الإسلاميّة الفتيّة التي قامت في إيران، فاشتدّت الحاجة إلى البحث المذكور وأُثيرت فيه تساؤلات أُخرى تتناسب مع حاجة المرحلة التي نعيشها اليوم من عصر الغيبة بعد قيام الجمهوريّة الإسلاميّة المباركة.

وكان ممّن قام بأعباء البحث حول هذا الموضوع مع ملاحظة ما تستدعيه حاجة المرحلة هو سماحة آية اللّه العظمىٰ السيّد كاظم الحسيني الحائري (دام ظله)، حيث قدّم بحثاً فقهيّاً استدلاليّاً رائعاً يتناول أهمّ المشاكل والتساؤلات التي تثار في يومنا هذا حول ولاية الأمر في عصر غيبة الإمام المنتظر ـ عجل اللّه تعالى فرجه ـ فكان الكتاب الذي بين يديك.

وبما أنّ الأبحاث التي تعرّض لها سماحة سيّدنا المؤلّف ـ دام ظلّه ـ تميّزت بالأُسلوب المدرسي المتداول في الأوساط العلميّة والتي يصعب استيعابها على غير الأخصّائيّين في هذا المجال رأينا من المناسب عرض مباحث الكتاب عرضاً ملخّصاً مجرّداً من التفاصيل، كي يسهل لغير ذوي الاختصاص الإلمام بمضمون الكتاب إلماماً يمهّد لهم طريق البحث ومواصلة الدراسة لمواضيع الكتاب.

وقد قام سماحة العلّامة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد علي أكبر الحائري بعرض مباحث الكتاب بالصورة التي تحقّق الغاية المذكورة.

وقد ارتأت إدارة المجمع أن تقدّم هذا العرض بين يدي الكتاب تعميماً للفائدة وتسهيلاً لمن يروم الاستفادة. واللّه من وراء القصد وهو وليّ التوفيق.

مجمع الفكر الإسلامي

عيد الغدير الأغر / ١٤١٣ هـ. ق

التعريف بهذا الكتاب

بسم الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الهداة الميامين.

لقد اشتمل هذا الكتاب على مقدّمةٍ هامة تتلوها ست مسائل من أهمّ ما يدور حول موضوع الولاية في عصر الغيبة، وهي:

أولاً: الفقيه رئيس الدولة الإسلاميّة في عصر الغيبة.

ثانياً: دور الانتخاب في الولاية.

ثالثاً: شورى القيادة.

رابعاً: المرجعيّة والولاية.

خامساً: نفوذ حكم الولي على سائر الفقهاء.

سادساً: حالة العلم بخطأ الولي.

وإليك توضيح مختصر عمّا جاء في تلك المقدّمة الهامّة أولاً، ثم عمّا جاء في كل مسألة من هذه المسائل الست.

❊ ❊ ❊

أمّا المقدّمة: فقد حاول فيها المؤلّف مدّ ظله ردّ الشبهات التي يمكن أن تثار حول أصل إقامة الحكم الإسلامي في عصر غيبة الإمام المنتظر عجل اللّه تعالى فرجه وبقطع النظر عن تعيين من له الحكم، حيث إن هناك توهّماً يسود بعض الأوساط غير الواعية من المسلمين يدعو إلى ضرورة تأجيل إقامة الحكم الإسلامي إلى حين ظهور الإمام المنتظر عجل اللّه تعالى فرجه وذلك إمّا بدعوى عدم إمكان الانتصار في عصر الغيبة، أو بدعوى ورود النهي عن الخروج لإقامة الحكم الإسلامي في هذا العصر، أو بدعوى عدم وجود دليل شرعيّ يبرّر لنا الجهاد وإراقة الدماء تحت راية غير الإمام المعصوم، أو بغير ذلك من دعاوى باطلة. وقد فات هؤلاء أنّ فكرة الحكومة الإسلاميّة من صميم هوّية الدين الإسلامي، وبدونها لا يمكن تطبيق مساحة واسعة جدّاً من أحكام الإسلام وأهدافه، وهذا قد يورث القطع بأنّ ضرورة العمل في سبيل إقامة الحكم الإسلامي لا تختصّ بزمان الظهور وذلك بعد العلم بأنّ دين الإسلام من أساسه ليس ديناً مختصّاً بزمان الظهور، وحتّى لو لم يحصل القطع بذلك يكفينا التمسّك ـ تعبّداً ـ بإطلاقات أدلّة أحكام الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ إطلاقات هذه الأدلّة ـ خصوصاً مع ضمّ قاعدة «عدم اختصاص الحكم بالمشافهين» أو قاعدة «الاشتراك في الحكم بيننا وبين من خوطب به» ـ تدلّ بوضوح على ضرورة إقامة الحكم الإسلامي في جميع العصور بما فيها عصر الغيبة.

وأمّا التشكيك في هذه الإطلاقات بدعوى عدم إمكان انتصار المؤمنين ـ أو احتمال عدم إمكان انتصارهم ـ بدون إشراف الإمام المعصوم فقد أجاب عنه المؤلّف بطريقين:

الأوّل: إلفات النظر إلى أنّ القوىٰ والقدرات والطاقات الأوّليّة وزّعت على المجتمعات البشرية بصورة متساوية تقريباً من دون فرقٍ بين المؤمنين والكافرين، وليس من سنّة اللّه تعالى على وجه الأرض اختصاص أسباب الانتصار بالمجتمعات الكافرة وكون الإيمان ملازماً للضعف والانكسار، ودعم ذلك ببعض الشواهد من القرآن الكريم.

والثاني: أنّنا لئن شككنا في الإطلاقات المذكورة بحسب موازين الظهور الأوّليّ للكلام فإنّ أجواء المدرسة الإسلامية تساعد على تكميل الظهور الإطلاقي لتلك الأدلّة، فإنّ المدرسة الإسلامية التي تشابك نظامها مع نظام الحكم والإدارة والسلطة حينما يأتي فيها الأمر ـ ضمن أجوائه هذه ـ بالجهاد والقتال وإعداد المستطاع من القوة ومن رباط الخيل، وغير ذلك يُفهم منه الإطلاق لكلّ زمانٍ وفق الفرص المؤاتية ظاهراً حسب الفهم الاجتماعيّ السليم.

وأمّا الشبهة القائلة بأنّ نفس غيبة الإمام المنتظر عجل اللّه تعالى فرجه أكبر شاهد على عدم إمكان انتصار الحق بإقامة الحكم الإسلامي في هذه المدّة الزمنية، إذ لو كانت إقامة الحكم الإسلامي ممكنةً وواجبة لكان أجدر الناس بها هو نفس الإمام المنتظر عجل اللّه فرجه، وإنّما لم يظهر وظلّ غائباً طول هذه المدّة لعدم إمكان الانتصار. فقد أجاب المؤلّف دام ظله عن ذلك بأنه ليست هناك قرينة أو شاهد على أنّ فلسفة الغيبة وعلّتها هي العجز المطلق للمؤمنين عن إيجاد الحكم الإسلامي في أيّة بقعة من بقاع الأرض وفي أيّة فترة زمنيّة قبل ظهوره عليه السلام، فإنّ ما أُشير إليه في الروايات بصدد تعليل غيبته عليه السلام من «مخافة القتل» أو «لكي لا تقع على عنقه بيعةٌ لطاغية» أو «لأجل امتحان الناس» أو «لأجل حكمةٍ مجهولة»

لا ينافي إمكان انتصار المؤمنين في فترةٍ زمنيّة وفي بعض بقاع الأرض قبل ظهوره عليه السلام، ويبقى هو مدّخراً لإقامة الحكم الإسلامي في جميع أرجاء العالم متى ما زالت هذه الأسباب وسنحت الفرصة لانتصار الحق على الباطل في ربوع الأرض.

وأمّا الروايات التي يدّعى دلالتها على اختصاص الجهاد بزمن حضور الإمام المعصوم عليه السلام فقد أجاب عنها ـ بالإضافة إلى أنّ أكثرها ضعيف سنداً ـ بأنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الروايات هي لزوم كون الجهاد تحت راية إمام عادلٍ يريد تطبيق الإسلام، وأمّا ضرورة كونه من الأئمة المعصومين عليهم السلام فلا شاهد عليها في هذه الروايات عدا ما قد يستفاد من توصيف الإمام بكلمة «المفترض طاعته» ـ كما في رواية واحدة فقط ـ وهذا أيضاً لا يكفي دليلاً على ضرورة كون الجهاد تحت إشراف الإمام المعصوم بعد قيام الدليل على مبدأ ولاية الفقيه، وأنّ ما للإمام فهو للفقيه العادل أيضاً.

هذا بالإضافة إلى أنّ القيام ضدّ الحكومات الجائرة اليوم دفاع عن بيضة الإسلام وعن دار الإسلام، ولا شك في وجوب ذلك حتى في زمن الغيبة.

وأمّا روايات المنع عن الخروج قبل قيام القائم فقد قسّمها المؤلّف دام ظله إلى عدّة طوائف وناقشها جميعاً بمثل: ظهور بعضها في خروج الشخص داعياً لنفسه وفي مقابل الإمام المعصوم، وكون بعضها خطاباً إلى شخص أو أشخاص على نحو القضية الخارجيّة التي لا يستفاد منها التعميم، وظهور بعضها الآخر في الاختصاص بمن يخرج من أهل البيت عليهم السلام... إلى غير ذلك من المناقشات الدلالية والسنديّة.

مضافاً إلى أنّ أكثر هذه الروايات معارضة بروايات عديدة دلّت على مشروعيّة الخروج إجمالاً قبل قيام القائم عجل اللّه فرجه وفيها ما هو تامّ سنداً.

هذا موجز ما ورد بالتفصيل في مقدّمة هذا الكتاب.

* * *

وأمّا المسألة الأُولى من المسائل الست المعروضة في هذا الكتاب فقد اشتملت على أصل البحث عن ولاية الفقيه على مستوى قيادة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة.

وبصدد إثبات الولاية للفقيه على المستوى المذكور خاض المؤلف دام ظلّه ثلاثة مناهج:

الأول: إثبات الولاية للفقيه على أساس مبدأ الأُمور الحسبيّة.

الثاني: إثبات الولاية له على أساس الأدلة اللفظيّة الدالّة على وجوب إقامة الحكم الإسلامي.

الثالث: إثبات الولاية على أساس النصوص الخاصّة الدالة على ولاية الفقيه في عصر الغيبة.

أمّا إثبات الولاية على الأساس الأوّل، فلابدّ فيه من توضيح مصطلح «الأُمور الحسبيّة» فإنّه مصطلح فقهيّ يقصد به الأُمور والمصالح العامة أو الخاصّة التي نعلم بصورة قطعيّة بأنّ اللّه تبارك وتعالى لا يرضى بفواتها واضمحلالها من ناحية، وأنّ حصولها وتحقّقها يتوقّف على وجود من يلي أمرها ويمارس الولاية والإشراف عليها من ناحية أُخرى، ولم يعيّن اللّه تبارك وتعالى لها وليّاً خاصّاً من ناحية ثالثة، ويمثّل لذلك عادة بالموقوفات العامّة الّتي هي بحاجة إلى من يتولّى أمرها

ولم يعيّن لها الواقف متولّياً خاصاً، كما يمثّل له أيضاً بالإشراف على أموال اليتامىٰ والقصّر الذين ليس لهم أولياء، إلى غير ذلك من الأمثلة.

والمعروف بين الفقهاء ـ سواء من يؤمن منهم بولاية الفقيه بالمعنى الخاص ومن لا يؤمن منهم بها ـ أنّ الأُمور الحسبيّة يتولّاها الفقيه العادل الجامع للشرائط، وقد حاول المؤلّف أن يستفيد من هذه الفكرة لإثبات الولاية للفقيه على مستوى الإدارة والحكم في عصر الغيبة، وذكر أنّ ذلك يتوقف على مقدّمتين:

الأُولىٰ: أنّ الأحكام الشرعيّة والمصالح العامة التي لا تقوم إلّا في ظلّ حكومة إسلامية عادلة داخلة تحت عنوان «الأُمور الحسبيّة» إذ لا شكّ أنّ اللّه تبارك وتعالى لا يرضى بفواتها واضمحلالها مع إمكان تحقيقها بإقامة حكومة إسلاميّة عادلة، بل قد يدّعىٰ دخول إقامة الحكم الإسلامي تحت عنوان «الأُمور الحسبية» بصورة مباشرة.

الثانية: أنّ المتصدّي لهذه المهمّة لابدّ وأن يكون فقيهاً عادلاً جامعاً للشرائط.

أمّا المقدّمة الأُولى فهي ضرورية واضحة لا ينبغي التشكيك فيها.

وأمّا المقدّمة الثانية فلابدّ من التمسك فيها بأحد أمرين:

الأوّل: ما يتمسّك به عادةً بشأن جميع الأُمور الحسبية من أنّ الشخص الوحيد الذي نقطع بأنّ الشارع تبارك وتعالى يرضى بتوليته وتصدّيه لهذه المهمّة هو الفقيه العادل الجامع للشرائط، أما غيره فمهما كان صالحاً في نظرنا لأداء هذه المهمة نبقى نحتمل عدم رضا الشارع بتصدّيه لها، لاحتمال اشتراط ذلك في نظر الشارع تبارك وتعالى بالفقاهة والعدالة وغيرهما من شرائط الفتوى، ولمّا كانت الولاية لغير اللّه تبارك وتعالى على خلاف الأصل لزم الاقتصار فيها على القدر المتيقّن

وهو ما نقطع برضا الشارع له، وهو عبارة عن ولاية من يتوفّر فيه الشرط المحتمل المذكور أعني الفقيه العادل الجامع للشرائط.

الثاني: ما يُدّعى دلالته على اشتراط الفقاهة في قائد الأُمّة الإسلامية ـ من القرآن والسنّة والعقل ـ غير النصوص الخاصة الدالة مباشرةً على ولاية الفقيه.

إلّا أنّ المؤلّف لم يتم عنده شيء من الأدلة المطروحة في هذا الأمر الثاني، واعتبر الأمر الأول ـ أعني التمسك بفكرة الاقتصار على القدر المتيقن ـ كافياً في الحالات الاعتيادية لتتميم الأساس الأوّل لإثبات ولاية الفقيه وهو أساس «الأُمور الحسبيّة».

وقد أعرب مدّ ظله عن أن الدليل المذكور المبتني على أساس «الأُمور الحسبيّة» وإن كان كافياً لإثبات ولاية الفقيه على مستوى الإدارة والحكم على الإجمال إلّا أنّه لا يكفي لإثبات الولاية له فيما يراه من الكماليات والمصالح الثانوية غير الضرورية، لعدم دخولها تحت عنوان الأُمور الحسبيّة.

وأمّا إثبات الولاية للفقيه على الأساس الثاني، أعني أساس الأدلّة اللفظية الدالّة على وجوب إقامة الحكم الإسلامي فقد نبّه فيه المؤلّف إلى أنّ غاية ما تدل عليه هذه الأدلّة اللفظية هو أصل وجوب إقامة الحكم الإسلامي على الإجمال، وأمّا ضرورة كون المتصدّي لهذه المهمة هو الفقيه العادل فلابدّ من استفادتها بضمّ أحد الأمرين الماضيين في الأساس الأول، أعني إمّا التمسك بفكرة الاقتصار على القدر المتيقن أو التمسك بما يدّعى دلالته على اشتراط الفقاهة في قائد الأُمّة الإسلاميّة.

والأدلة اللفظيّة التي عرضها في هذا الأساس هي:

أوّلاً: آيات الخلافة الواردة في القرآن الكريم:

مثل قوله تعالى: ﴿ وإذ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إنّي جاعِلٌ في الأرضِ خَليفة ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الّذي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿ وَأَنفقُوا مِمّا جَعَلَكُم مُسْتَخلَفينَ فيه ﴾[٣].

إلى غير ذلك من الآيات الواردة في خلافة الإنسان على وجه الأرض، حيث استظهر ـ ضمن بحث طويل ـ أنّ المراد بالخلافة في هذه الآيات هو خلافة اللّه تبارك وتعالى، ثمّ ذكر أنّ خلافة الإنسان للّه تبارك وتعالى على وجه الأرض تقتضي بطبعها تصدّي الإنسان للحكم والإدارة على طبق ما يريده اللّه تبارك وتعالى، وذلك:

إمّا ببيان أنّ الحاكم في كلّ مكانٍ لو قال: جعلت فلاناً خليفةً لي في هذا المكان، دلّ ذلك عرفاً على كونه خليفةً له في الإدارة والحكم وفقاً لتعاليمه وتوجيهاته.

أو ببيان أنّ معنىٰ خلافة الإنسان عن اللّه تبارك وتعالى في الأرض إيكال جميع الأُمور التابعة له إلى الإنسان، وهي عبارة عن مثل عمران البلاد وإشاعة العدل ونشر الأحكام، إلى غير ذلك، ومن جملتها إقامة الحكم الإسلاميّ في العباد.

أو ببيان أنّ أقل ما تقتضيه خلافة الإنسان للّه تعالى على الأرض هي ضرورة تطبيق الأحكام الإلهيّة عليها، ومن الواضح أنّ تطبيق الأحكام الإلهيّة بصورة كاملة يتوقّف على إقامة الحكم وممارسة الإدارة في البلاد.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣٠.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٦٥.

(٣) سورة الحديد: الآية ٧.

وهذه البيانات الثلاثة وإن كانت تختلف في بعض النتائج الفرعيّة ـ التي أشار إليها المؤلّف في هذا الكتاب ـ لكنّها تشترك جميعاً في إثبات أنّ الإنسان موظّف شرعاً بإقامة الحكم الإسلاميّ على وجه الأرض، وبضمّ هذه النتيجة إلى أحد الأمرين السابقين نستنتج أنّ قيادة الحكم الإسلاميّ إنّما هي للفقيه العادل الجامع للشرائط.

وثانياً: قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ بناءً على أنّ المقصود بالأمانة في هذه الآية هي خلافة اللّه تبارك وتعالى، حيث إنّ هذه الآية ـ بناءً على هذا التفسير ـ يصبح شأنها شأن آيات الخلافة الماضية، فيمكن الاستدلال بها على المطلوب على حدّ الاستدلال بتلك الآيات.

وثالثاً: الأوامر التي يتوقّف امتثالها غالباً على وجود الحكومة والاستعانة بها، مثل الأمر بإجراء الحدود، والأمر بتوحيد الكلمة، والاعتصام بحبل اللّه تعالى، وعدم التفرق، إلى غير ذلك، فإنّها تدلّ بالالتزام على وجوب إقامة الحكم الإسلاميّ الذي يمكن من خلاله امتثال هذه الأُمور، ولأجل تعيين رئيس هذا الحكم نحتاج أيضاً إلى ضمّ أحد الأمرين السابقين، أعني: التمسك بفكرة الاقتصار على القدر المتيقّن أو التمسك بما يدّعى دلالته على اشتراط الفقاهة في قائد الأُمّة الإسلاميّة.

وأمّا إثبات الولاية للفقيه على الأساس الثالث، أعني: أساس النصوص الخاصّة الدالّة على ولاية الفقيه في عصر الغيبة، فقد اكتفى فيه المؤلّف ـ دام ظلّه ـ بذكر نصّ واحد من تلك النصوص، وهو ما ورد عن الإمام الحجّة ـ عجل اللّه تعالى فرجه ـ في التوقيع المعروف:

«... وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه».

وقد بحث المسألة من خلال هذا الحديث من زاوية السند ومن زاوية الدلالة:

أمّا من زاوية السند فقد ذكر أنّ الشيخ الطوسي ﵀ روى هذا الحديث عن جماعة فيهم الشيخ المفيد ﵀ عن جماعة فيهم جعفر بن محمد بن قولويه وأبو غالب الزراري، عن الشيخ الكليني ﵀ عن إسحاق بن يعقوب. وهذا السند إلى الشيخ الكليني سند أعلائي يشبه أن يكون قطعياً. وأمّا الراوي المباشر الذي يروي هذاالتوقيع عن الإمام صاحب الزمان عجل اللّه تعالى فرجه فهو إسحاق بن يعقوب الذي لم يترجم له في كتب الرجال لكنّه لا يضرّ بصحة السند؛ لأنّ الشيخ الكليني ﵀ حدّث بورود توقيع إليه من الإمام عجل اللّه تعالى فرجه وهذا يكفي للكشف عن وثاقته وجلالة قدره أو للكشف عن عدم كذبه في هذا التوقيع على أقل تقدير، وذلك ببيانات مفصّلة وردت في الكتاب.

وأمّا من زاوية الدلالة فقد اكتفى المؤلّف بذكر اعتراضين رئيسيين على دلالة هذه الرواية وتصدّى للإجابة عنهما:

الاعتراض الأوّل: أنّنا لا نعرف المراد بالحوادث الواقعة في قوله ﵇: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» فلعلّ اللام لام عهد تشير إلى مجموعة حوادث ذكرها إسحاق بن يعقوب في رسالته إلى الإمام الحجة عجل اللّه تعالى فرجه ولم يصلنا ذلك، فكيف نعرف وجوب الرجوع إليهم في مطلق الحوادث التي تقع في زمان الغيبة؟ وبالتالي لا تثبت الولاية المطلقة للفقيه.

وأجاب عن ذلك: بأنّ افتراض كون اللام للعهد لا يمنع عن التمسّك بإطلاق قوله: «فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه» فإنّ مقتضى إطلاق ذلك هو الوكالة المطلقة للرواة (الفقهاء) في كلّ ما هو للإمام المعصوم ولو بقرينة ظرف صدور هذا الحديث، وهو ظرف غيبة الموكّل التي يتوقع فيها صدور الوكالة المطلقة.

والاعتراض الثاني: أنّ كلمة «رواة حديثنا» وإن كانت تنطبق على الفقهاء ولكنّها تصرف ظهور الكلام إلى أنّ المقصود بالرجوع إليهم هو الرجوع إليهم بصفة كونهم رواة، وهذا لا يعني الرجوع إليهم في كل شيء حتى تثبت لهم الولاية المطلقة.

وهذا الاعتراض تارة يراد به حصر الرجوع إليهم بأخذ الروايات عنهم فحسب أو أخذ الروايات والفتاوى معاً دون الأحكام الولائيّة، فليس للفقيه صلاحية الولاية أصلاً بل إنما له صلاحية الرواية والإفتاء فحسب. وأُخرى يراد به تقليص صلاحيّته للولاية مع الاعتراف بدلالة الحديث على أصل صلاحيته للولاية بالإضافة إلى صلاحيته للرواية والإفتاء.

فإن كان المقصود هو الأوّل كان الجواب: أنّ صلاحية الرواية والإفتاء لا تكفي لصدق قوله عليه‌السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم» لأنّ الرواية والإفتاء لا يتجاوزان حدّ إبلاغ الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، وكلمة «حجّتي» تدلّ بظاهرها على أنّ الإمام عليه‌السلام أوكل إليهم ممارسة الأوامر والنواهي والأحكام التي هي من صلاحيّته هو من حيث الأساس لا مجرّد إبلاغ الأحكام الإلهية، إذ أنّ مجرّد إبلاغ الأحكام الإلهيّة لا يستدعي التوكيل من قبل الإمام عليه‌السلام، فقوله عليه‌السلام: «فإنّهم حجتي» شاهد على أنّه قد وكّلهم من قبله لممارسة صلاحياته هو في التشريعات غير الإلهيّة وهي الأحكام الولائيّة.

وإن كان المقصود هو الثاني أعني تقليص صلاحيّة الفقيه للولاية ففيه بحث طويل ناقش فيه المؤلّف ما قد يظهر من بعض عبارات أُستاذه الشهيد الصدر ﷺ، نكتفي منه بالإشارة إلى ما قد يقال من أنّ الأمر بالرجوع إلى «رواة أحاديثنا» لا يشمل مجال تعيين الموضوعات الخارجية للأحكام من قبل الفقيه، إذ لا دخل في هذا المجال لاتصاف الفقيه بكونه راوياً، وإنّما يشمل مجال تشريع الحكم من قبل الفقيه في إطار منطقة الفراغ التي تركت في الشريعة الإسلاميّة لوليّ الأمر كي يملأها في كل زمان ومكان بحسب مقتضيات ذلك الزمان أو المكان، فإنّ هذا هو المجال الذي يستفيد فيه الفقيه من تخصّصه الروائي، وذلك لأنّ تشريع الحكم من قبل الفقيه في إطار منطقة الفراغ إنّما هو بوضع عناصر متحركة في إطار العناصر الثابتة والمؤشرات العامة التي تستنبط من الكتاب والسنّة، فلأجل ممارسة الولاية في هذا المجال يستفيد الفقيه من تخصّصه الروائي.

وقد لاحظ المؤلّف ـ حفظه الله ـ على هذا البيان بأنّ الفقيه يستفيد من تخصّصه الروائي حتّى في المجال الأول، أعني مجال تشخيص الموضوعات الخارجية للأحكام؛ وذلك لأنّ الولاية في مجال الموضوعات تقتضي تطبيق الأحكام الشرعية المترتبة على تلك الموضوعات وتنفيذها على المجتمع، ففي أمر الجهاد أو الدفاع مثلاً لا يكتفي الولي بتشخيص موضوع هذا الأمر والإعلان عنه فحسب، بل يتصدّى لتنفيذ هذا الحكم الإلهي بما فيه من مسائل شرعيّة مستنبطة من الكتاب والسنة فيكون لتخصّصه الروائي بالغ الأثر في هذا المجال أيضاً.

* * *

وأمّا المسألة الثانية المطروحة في هذا الكتاب فهي من أهمّ المسائل الراجعة إلى قيادة الأُمّة في عصر الإمام المنتظر عجل اللّه تعالى فرجه، وهي أنّه هل يمكن تعيين صاحب منصب الولاية في هذا العصر بالانتخاب؟ وإذا أمكن ذلك فما مدى دخل الانتخاب وتأثيره في الولاية؟ وهل يمكن انتخاب غير الفقيه ولياً متصدياً لقيادة الأُمّة أو لا يمكن؟ إلى غير ذلك من الأسئلة الراجعة إلى الانتخاب.

ففي أصل مشروعيّة الانتخاب لتعيين الوليّ قسّم الأدلّة التي قد يتمسّك بها في هذا المجال إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما يُدّعى دلالته على أنّ كلّ من وقع عليه اختيار الأُمة بالانتخاب كان له الولاية شرعاً دون قيد أو شرط في الإنسان المنتخب، فلو دلّ دليل على اشتراط الفقاهة في الولي كان ذلك مقيّداً لإطلاق هذه الأدلة على فرض تماميّة دلالتها.

والقسم الثاني: ما يدّعى دلالته إجمالاً على أنّ الولي يتم تعيينه بالانتخاب ولو ضمن دائرة خاصة ممن تتوفر فيهم شرائط معينة، فلا إطلاق له من الأساس من ناحية شرائط الإنسان المنتخب.

أما القسم الأوّل فأهمّ الأدلّة المطروحة فيه هو التمسك بمجموع آيتين قرآنيتين وهما:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾[1].

---

(١) سورة الشورى: الآية ٣٨.

وثانياً: قوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[1].

وذلك بدعوى أنّ الآية الأُولى تعطي للأُمّة صلاحيّة ممارسة أُمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نصّ خاص على خلاف ذلك، والآية الثانية تتحدّث عن الولاية وأنّ كل مؤمن وليّ الآخرين، ويريد بالولاية تولّي أُموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، وهذا النص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية، وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثريّة عند الاختلاف.

وقد أورد المؤلف دام ظلّه على هذا الاستدلال بأنّ الآية الأُولى غير واضحة الدلالة على ولاية الشورى بالمعنى المتضمّن للحجّيّة ووجوب الطاعة، إذ لعلّها تقصد مجرّد الاستضاءة بالأفكار والاستنارة بها من دون افتراض الحجيّة، وممّا قد يشهد على ذلك أنّ الشورى إذا كانت بمعنى الحجيّة ونفوذ نتائج الانتخاب لما أمكن فعليّة ذلك في زمان صدور النص، إذ لا معنى للانتخاب وتحكيم رأي الأكثريّة مع وجود الولي المنصوب من قبل اللّه تبارك وتعالى وهو عبارة عن شخص النبي ﷺ في حين أن الآية الكريمة ظاهرة في توصيف المؤمنين بصفات قابلة للفعلية وقتئذٍ ومن ضمنها أنّ ﴿ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾.

وأما الآية الثانية فهي غير واضحة الدلالة على المطلوب أيضاً، إذ لعلّها تقصد بولاية المؤمنين بعضهم على بعض معنى المناصرة والمؤازرة، وتفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذلك يناسب هذا المعنى أيضاً؛ لأنّهما نوع تناصرٍ وتآزر.

---

(١) سورة التوبة: الآية ٧١.

وأمّا القسم الثاني فقد تطرق فيه إلى مجموعة من الأدلة يدّعى دلالتها على نفوذ الانتخاب إجمالاً مع قطع النظر عن شرائط المنتخب، وردّها جميعاً ببيان الإشكالات ونقاط الضعف الموجودة فيها وإن كان أكثرها واهية من أساسها، وإليك نماذج من أهمّها:

أولاً: التمسك بالخطابات الموجّهة إلى الأُمة بصورة عامة في الأحكام التي يكون تنفيذها على يد الدولة عادةً مثل الجهاد وإجراء الحدود وغيرها، فإنّها دالّة على أنّ الدولة هي دولة المجتمع وبرضا المجتمع وانتخابه، وبما أنّ رضا كلّ المجتمع غير ممكن فالمقصود إحراز رضا الأكثرية، وهذا معنى الانتخاب.

وأورد على ذلك أنّه يكفي لصحّة توجيه هذه الخطابات إلى المجتمع أنّ الدولة لا تستطيع تحقيق هذه الأُمور بوحدها، أو أنّ وليّ الأمر غير قادر على تحقيقها بوحده، فلابدّ من تعاون المجتمع معها أو معه في الأُمور، أمّا كيف يتعيّن هذا الولي أو تلك الدولة، هل بالانتخاب أو بطريق آخر؟ فلا دلالة فيها على ذلك.

وثانياً: التمسّك بمجموعة من النصوص التي يدّعى دلالتها على موافقة المعصومين عليهم السلام علىٰ انتخاب الأُمة، مثل ما ورد عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام: «... وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن ولّيتموه أمركم». وما ورد عنه عليه السلام من قوله: «إنّ هذا أمرُكم ليس لأحد فيه حقّ إلّا من أمّرتم». وما ورد من أنّ الإمام الحسن عليه السلام اشترط على معاوية ضمن كتاب الصلح الذي جرى بينهما أنّه «ليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحد من بعده عهداً بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين» إلى غير ذلك.

إلّا أنّ هذه النصوص على كثرتها ليس فيها ما يسلم عن النقاش سنداً ودلالةً، والكثرة العدديّة إن كانت تشفع لضعف السند فلا تشفع لضعف الدلالة، بالإضافة إلى أنّ شفاعتها لضعف السند أيضاً غير خالٍ من التأمل في مسألة من هذا القبيل، كما تجد توضيح ذلك مشروحاً في الكتاب.

وثالثاً: التمسّك بآيات البيعة وأخبارها، وذلك بأحد بيانات أربعة:

١ ـ أنّ نفس البيعة التي وقعت للمعصومين عليهم السلام ـ مثل بيعة الشجرة وبيعة النساء الواردتين في القرآن الكريم ومثل بيعة الناس لعلي عليه السلام بعد مقتل عثمان ـ المفهوم منها عرفاً وارتكازاً أنّ البيعة كانت التزاماً بالطاعة وأنّهم كانوا يرون هذا الالتزام ملزماً لهم.

وأجاب عن هذا البيان ـ بعد تسليم دلالة ذلك على نفوذ البيعة شرعاً حتى مع غير المعصومين عليهم السلام ـ بأنّ غاية ما يدلّ عليه أنّ البيعة حالها حال باقي العقود التي لا تنفذ إلّا على طرفي العقد، وعليه فلا تنفذ البيعة إلّا على الذين شاركوا فيها بالفعل، ولا يعرف في التاريخ أنّ بيعة المعصومين عليهم السلام كانت بهدف تحقيق الولاية حتى على غير المشاركين فيها وإن كانت ولايتهم ثابتةً على الجميع بالنصّ.

٢ ـ أنّ سيرة المسلمين كانت على البيعة حتى للخلفاء الذين لم يعتقد أحد من المسلمين بولايتهم بالنصّ، ولا شكّ أنّ هذه البيعة كانت بعقليّة إيجاد الولاية وإضفاء الشرعيّة على خلافة هؤلاء، وهذه السيرة كانت بمرأىً ومسمع من المعصومين عليهم السلام، ولم يردنا ردعٌ من قبلهم عن كبرى فكرة تحقق الولاية بالبيعة بل إنّما وردتنا أدلّة تردع عن الصغريات المتمثّلة في البيعة لغير المعصوم في زمن

وجود المعصوم المنصوص عليه بالولاية، وعليه فأصل كبرى البيعة التي كانت مركوزة في أذهان المسلمين ـ بقطع النظر عن وجود المعصوم ـ غير مردوع عنها، وعدم الردع دليل الإمضاء.

وأجاب عن ذلك بأنّه لم يثبت لنا أنّ بيعة المسلمين للخلفاء كانت بروح إيجاد الولاية حتى على غير المشاركين في البيعة بل لعلّ إمرتهم على الأقلّية غير المشاركة في البيعة كانت بروح الاعتقاد بضرورة ذلك من باب الحسبة أو بروح القهر والغلبة، ولم يكن يتم لهم ذلك إلّا مع وجود أنصار وأعوان، فكانت البيعة لأجل تحصيل التعهّد من المبايعين على النصرة والعون.

٣ ـ أنّ الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام قد احتجّ على إمامته ـ فيما وردنا من أخبار ـ ببيعة الناس له بعد مقتل عثمان، وهذا الاحتجاج وإن كان جدليّاً بلحاظ أنّ ولايته عليه السلام كانت ثابتة بالنصّ وبلا حاجة إلى البيعة لكنّه يدلّ على أيّ حال على أنّ البيعة تكفي لحصول الولاية بصورة عامّة حتى مع غضّ النظر عن النصّ.

لكن هذا البيان لو تمّ فهو يتوقف على صحّة أسانيد الأخبار الدالة على احتجاجه عليه السلام ببيعة الناس، أو حصول القطع بصدور بعضها على أقلّ تقدير، وأنّى لنا بذلك ؟!.

٤ ـ أنّ بعض الروايات دلت على حرمة نكث الصفقة وفراق الجماعة، ولئن كان «نكث الصفقة» مختصّاً بمن شارك في البيعة فالعنوان الثاني (فراق الجماعة) يشمل من شارك ومن لم يشارك في البيعة بعد وقوعها، فتثبت بذلك حرمة المخالفة لمن بايعته الأُمة حتى على من لم يشارك في البيعة.

إلّا أنّ هذه الروايات أيضاً لو صحّت دلالتها فهي ضعيفة السند.

وهكذا يناقش السيد المؤلف حفظه اللّه جميع الأدلة المعروضة لمشروعية الانتخاب في مجال تعيين وليّ الأمر في عصر الغيبة، سواء ما كان منها مطلقاً من ناحية شرائط المنتخب أو ما كان منها مجملاً من هذه الناحية.

ولكنه يشير بالأخير إلى ضرورة الالتجاء إلى الانتخاب في خصوص فرض وقوع التشاح والتزاحم في إعمال الولاية والتصدّي لها بين بعض الفقهاء العدول الذين ثبت لهم حق الولاية بأدلّة ولاية الفقيه الماضية، وذلك ببيان مفصّل حاصله: أنّ الدليل اللفظي لولاية الفقيه وإن كان مقتضى إطلاقه الشمولي ثبوت حق الولاية لجميع الفقهاء العدول الجامعين للشرائط إلّا أنه في فرض وقوع التشاح فيما بينهم يتحوّل الإطلاق الشمولي للدليل إلى الإطلاق البدلي بمعنى وجوب طاعة واحد منهم على وجه البدل، وذلك بقرينة عقلائية ارتكازية وهي عدم إمكان الالتزام بالتساقط في فرض وقوع التعارض بين الفقهاء في إعمال الولاية والتصدي لها؛ لأنّه يؤدّي إلى بقاء المجتمع بلا وليّ، والإطلاق البدلي بالمعنى المذكور يؤدّي إلى تخيير الأُمّة في انتخاب الولي، وبما أن التخيير الفردي غير ممكن في باب الولاية العامة ـ وإلّا لانتخب كل فرد أو كل مجموعةٍ ولياً خاصاً لهم الأمر الذي يؤدي إلى الفوضى والإخلال بالنظام ـ فسيتحوّل ظهور الدليل إلى التخيير الجماعي الحاصل بالانتخاب العام وترجيح رأي الأكثرية.

ويستنتج أخيراً أنّه لا دليل على نفوذ انتخاب الأُمّة لغير الفقيه العادل الجامع للشرائط، وأمّا انتخابها لفقيه عادل جامع للشرائط فإنّما ينفذ في فرض وقوع التشاح بين الفقهاء، وأما في غير هذا الفرض فأيّ واحد من الفقهاء الجامعين للشرائط بادر باستلام زمام الحكم وإعمال الولاية كان على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا من دون حاجة إلى الانتخاب أصلاً.

وأمّا الفقيه غير المنتخب فمقتضى إطلاق الدليل اللفظي على ولاية الفقيه أنّ له حقّ الولاية أيضاً شريطة أن لا يتدخّل في دائرة أوامر الولي المنتخب، بمعنى أنّ ولاية الأمر العامّة تختصّ بالفقيه المنتخب، ولكنّه لا ينافي تدخل فقيه آخر في دائرةٍ جزئيّة لم يتصدّ لها الوليّ العام.

❊ ❊ ❊

وأمّا المسألة الثالثة التي عني بها المؤلّف في هذا الكتاب فهي راجعة إلى شورى القيادة، فهل يجب أن تكون القيادة دائماً فرديّة بحيث يكون القرار النهائي ـ بعد الاستشارة فيما يتطلّب الاستشارة من ذوي الخبرات ـ بيد فقيه واحد؟ أو بالإمكان تشكيل شورى مؤتلفة من عدد من الفقهاء تكون القيادة لها بما هي شورى، بحيث يكون القرار النهائي النافذ شرعاً للأكثرية من أعضاء هذه الشورى؟

وقد أعرب المؤلف دام ظلّه عن عدم إمكان إبطال فكرة شورى القيادة بالأدلة التي تنفي إمكان تعدّد الإمام الناطق في زمان واحد، فإنّ هذه الأدلّة لو استفدنا منها نفي التعدّد حتى بالمعنى المطلوب في شورى القيادة فهي واردة في الإمام المعصوم الذي لا يحتاج بذاته إلى مشورة ولا يمكن التعدّي منه إلى الإمام غير المعصوم، لكنّه دام ظلّه أكّد بعد ذلك على أنّ أدلّة ولاية الفقيه قاصرة عن إثبات حق الولاية شرعاً لعنوان الشورى بالمعنى الذي ذكرناه، نعم قد يتواطأ جملة من الفقهاء فيما بينهم على أنّ من يصدر الحكم منهم في كل مسألة من المسائل يكون هو واحداً ممّن يطابق رأيه الأكثرية في تلك المسألة، بحيث يرجع الأمر في واقعه إلى ولاية الشخص لا إلى ولاية الشورى بعنوان كونها شورى وإن كان المظهر

الاجتماعي له يشبه قيادة الشورى، كما قد يقع انتخاب الأُمّة ـ في فرض التشاح الذي يُلجأ فيه إلى الانتخاب ـ على رأي الأكثرية من بين هؤلاء المتشاحّين فيكون حقّ الولاية في كلّ مسألة لمن يطابق رأيه الأكثرية في تلك المسألة، وتكون ولاية الآخرين ساقطة بدليل الانتخاب.

❊ ❊ ❊

وأما ما تطرّق إليه المؤلّف في المسألة الرابعة فهو أيضاً من أهمّ القضايا المطروحة في الساحة حول ولاية الفقيه، وهو أنّ ولي الأمر الذي يمارس قيادة الأُمّة في عصر الغيبة هل يجب أن يكون هو مرجع التقليد، أو يمكن أن تكون المرجعيّة لفقيهٍ والولاية العامّة لفقيهٍ آخر؟

فما يبدو للباحث ـ بالنظر إلى شرائط المرجعيّة وشرائط الولاية ومقاييس الترجيح في كل منهما ـ هو جواز الفصل بين المرجعية والقيادة، وذلك لأنّ المرجعيّة في التقليد مشروطة بالأعلمية في حين أنّ الولاية العامّة مشروطة بالكفاءة السياسية والاجتماعية، كما أن مقياس الترجيح في باب التقليد هو واقع الأعلمية في حين أنّ مقياس الترجيح في باب الولاية العامة والقيادة لا يمكن أن يكون هو واقع الأكفئيّة، إذ لو اختلف الناس في تشخيص الأكفأ لزم تعدّد القيادة وهذا يؤدّي إلى تمزّق الساحة والاختلال في النظم، بخلاف تعدّد المرجعية في باب التقليد؛ لأنّ التقليد أمر فردي يمكن تعدّد المرجعية فيه من دون أيّ تمزّق في الساحة. ولهذا التجأنا إلى الانتخاب في باب القيادة عند فرض التشاح ـ ببيانٍ مضت الإشارة إليه ـ فيكون مقياس الترجيح في باب الولاية عند بلوغ مستوى القيادة العامّة هو انتخاب الأكثريّة.

وعليه فلو اختلفت الأعلميّة عن الكفاءة فكانت الأُولى في شخص والثانية في شخص آخر، أو اختلفت الأعلميّة عن انتخاب الأكثريّة في فرض التشاح فكانت الأعلمية في شخص وكان الانتخاب لشخص آخر فمن الطبيعي حينئذٍ الفصل بين المرجعية والقيادة.

لكن هناك بعض الوجوه لدعوى ضرورة التوحيد بين المرجعية والقيادة تعرّض لها السيّد المؤلّف دام ظلّه مع ما له من ملاحظات علمية حولها، ولعلّ أهمّها ما يخطر ببال كثير من الناس من أنّه لو تعدّدت المرجعية والقيادة فحينئذٍ ماذا ستصنع الأُمّة عند اختلاف رأي المرجعيّة والقيادة، خصوصاً لو أخذنا بعين الاعتبار أنّ الأحكام الولائيّة التي يصدرها القائد بوصفه ولياً للأمر ليست دائماً منفصلةً تمام الانفصال عن المباني الفقهيّة التي تخضع لاختلاف نظر الفقهاء؟ فلأجل علاج هذه المشكلة لابدّ من الالتزام بالتوحيد بين المرجعيّة والقيادة.

وقد أعرب السيّد المؤلف بصدد الجواب عن هذه الشبهة عن أنّ الاختلاف في الرأي بين المرجعية والقيادة لا يؤدّي إلى ضرورة التوحيد بينهما؛ إذ أنّ لكل منهما مساحة خاصّة ولا يقع التصادم بينهما في شيء، وذلك لأنّ التصادم المتوقع بينهما ليس بين فتاوى المرجع وبين الجذور المبنائية والفتوائية لأحكام الولي ما لم يصدّر الولي أحكاماً ولائيةً بالفعل على خلاف فتوى المرجع، فإنّ الأُمّة لابدّ لها أن تبقى على تقليدها للمرجع مهما كان على خلاف الفتاوى الفقهيّة للقائد إلى حين صدور حكم ولائي من قبل القائد على خلاف فتوى المرجع، وحينئذٍ تارة تكون فتوى المرجع ترخيصيّةً وحكم القائد إلزامياً، وأُخرى يكون العكس، وثالثة يكون كلّ منهما إلزامياً لكنّ أحدهما إلزام بالفعل مثلاً والآخر إلزام بالترك.

فإن كانت فتوى المرجع ترخيصيّةً وحكم القائد إلزاميّاً تعيّن الالتـزام بـحكم الولي، لأنّ فتوى المرجع حينئذٍ لا تمنع عن العـمل بـحكم الولي؛ لأنّـها مـجرّد ترخيص وليست إلزاماً على خلاف ما يلزم به حكم الحاكم، فلو التزم بحكم الولي لم يكن مخالفاً لرأي واحد منهما.

وإن كان على عكس ذلك، أي كانت فتوى المجتهد إلزاميةً وحكم الحـاكـم ترخيصياً، فإن كان كذلك حقاً ولم يكن في واقعه راجعاً إلى الفرض السابق ـ كما في الحالة التي جاء توضيحها في الكتاب ـ تعيّن أن يكون مقصود الولي بحكمه الترخيصي وجود المصلحة الإلزامية في الترخيص دون مجرّد الترخيص الساذج الذي لا ينافي الالتزام بفتوى من يفتي بالوجوب ولا الالتزام بـفتوى مـن يـفتي بالحرمة، فإنّه لو كان كذلك لما كان له داعٍ في إصدار الحكم الولائي بالترخيص أصلاً بل كان يدع الناس على حالهم فكلٌّ يلتزم بما يريد، إذاً فالترخـيص فـي الفرض المذكور راجع بروحه إلى المنع عن الإلزام لوجود مصلحة إلزاميّة تـدعو إلى الترخيص، فيكون حال هذا الفرض كحال الفرض الثالث وهو ما إذا كـانت فتوى المرجع إلزاميّة وحكم القائد أيضاً إلزاميّاً وهما متنافيان، كما إذا أفتى الأول بالوجوب وحكم الثاني بالحرمة أو العكس.

وفي هذا الفرض الثالث ـ وكذلك الفرض المذكور الذي يـرجـع بـروحه إلى الفرض الثالث ـ سيقع التنافي بين المصلحة الإلزاميّة التي تعبّر عنها فتوى المرجع والمصلحة الإلزاميّة التي يعبّر عنها حكم القائد، وحينئذٍ إن كان حكم القائد على طبق هذه المصلحة الإلزاميّة من باب اعتقاده بأنّها مصلحة ثانوية تـتغلّب عـلى المصالح الأوليّة حتى على فرض كون المصلحة الأوّلية على طبق مـا أفـتى بـه

المرجع ـ سواء كانت هذه المصلحة الثانويّة ناشئةً من ظروف اجتماعيّة معيّنة أو من ضرورة اتحاد الكلمة مثلاً ـ لزم على الأُمّة رفع اليد عن فتوى المرجع في تلك المسألة والالتزام بحكم ولي الأمر. وأمّا إن كان الحكم الولائي الصادر من القائد من باب عدم اعتقاده بفتوى المرجع الذي يفتي بمصلحة إلزاميّة معاكسة، بحيث لو كان يعتقد بتلك الفتوى لما كان يصدر هذا الحكم الولائي ـ كما أنّه بعد صدور هذا الحكم الولائي أيضاً لا يرى مصلحة اتحاد الكلمة ضروريّة بدرجة تتغلّب على المصالح الأوّليّة حتى وإن كانت على طبق فتوى المرجع ـ فحينئذٍ سيبقى مقلّدو هذا المرجع على التزامهم بفتواه ولا ينفذ حكم القائد إلّا في حقّ مقلّديه أو مقلّدي من لا يرى ـ بحسب فتواه ـ وجود مصلحة أوليّة إلزاميّة معاكسة لحكم القائد، وإن كان في هذا الفرض الأخير أيضاً قد يقال بنفوذ حكم القائد على الجميع بناءً على بعض أدلّة ولاية الفقيه كما جاء توضيحه في الكتاب.

وأخيراً لا يبقى اصطدام أصلاً بين فتاوى مرجع التقليد والأحكام الولائيّة الصادرة من القائد بل يكون لكل منهما مساحة خاصّة به، فلا ضرورة إذاً للتوحيد بين المرجعيّة والقيادة من هذه الناحية، وإن كان التوحيد بينهما مهما أمكن أولى وأصلح كما هو واضح.

❊ ❊ ❊

وأمّا المسألة الخامسة التي عرج إليها المؤلف ـ دام ظلّه ـ في الكتاب فلعلّها لا تقلّ أهميّةً من بعض المسائل السابقة، وهي عبارة عن نفوذ حكم الولي القائد على سائر الفقهاء، إذ قد يبدو للنظر أنّ دليل الولاية لمّا كانت نسبته إلى كلّ الفقهاء الأكفّاء الجامعين للشرائط على حدّ سواء فهو غير ناظر إلى نسبة الفقهاء بعضهم إلى

بعض بل إنّما يجعل الولاية للفقهاء على غيرهم، فلا دلالة فيه على نفوذ حكم أحدهم على الآخرين الذين هم في عرضه.

ولم يكتف السيّد المؤلّف في الجواب على هذه الشبهة بضرورة حرمة شقّ العصا وتشتيت أُمور المسلمين وإن كان من قبل بعض الفقهاء الذين هم في عرض الولي القائد في أصل صلاحيّة القيادة، فإنّ هذه الضرورة وإن كانت صحيحةً لكنّها تختصّ بصورة كون مخالفة بعض الفقهاء لحكم الفقيه المتصدّي للقيادة مؤدّية لشقّ العصا وتشتيت أُمور المسلمين، أمّا في غير هذه الصورة فلا توجد ضرورة فقهيّة على حرمة مخالفة بعض الفقهاء لحكم الفقيه المتصدّي للقيادة.

بل إنّه بحث المسألة من جذورها ببيان جاء تفصيله في الكتاب، والنقطة المهمّة من البيان المذكور هي أنّ دليل ولاية الفقيه ليس مفاده جعل الفقيه وليّاً على الأفراد بما هم أفراد فحسب حتّى يقال بأنّه ناظر إلى أفراد المجتمع غير الفقهاء وليس ناظراً إلى نسبة الفقهاء بعضهم إلى بعض، بل إنّ مفاده جعل الفقيه وليّاً على المجتمع بما هو مجتمع، فإنّ المجتمع بما هو مجتمع يكون بحاجة إلى القيادة وإلى نظم الأُمور، ولولا القيادة كان المجتمع بصفته الجماعيّة قاصراً عن حفظ النظام وتحقيق كثير من المصالح العامّة والخاصة فجاءت ولاية الفقيه لسدّ هذا الفراغ ورفع هذا القصور، ومن الواضح أنّ هذا القصور الذي يتّصف به المجتمع بما هو مجتمع نسبته إلى الناس ـ بما فيهم الفقهاء وغير الفقهاء ـ على حدّ سواء، وهذا يعني أنّ الفقيه الذي يتصدّى للقيادة ستنفذ قيادته على المجتمع بما فيه من فقهاء بوصفهم جزءاً من المجتمع.

❊ ❊ ❊

وأمّا المسألة السادسة وهي آخر مسألة بحثها المؤلف في هذا الكتاب فقد عرض فيها حالة العلم بخطأ الوليّ في حكمه، وهي الحالة التي يتردّد ذكرها كثيراً في بعض الألسن، حيث يدّعون العلم بخطأ الولي أحياناً في بعض أحكامه زاعمين أنّ هذا العلم يبرّر لهم الانسحاب عن تنفيذ ذلك الحكم، فهل يصحّ مثل هذا التبرير؟

وقد أجاب السيّد المؤلّف ـ حفظه اللّه ـ عن هذا السؤال بالتفصيل بين نوعين من الأحكام التي تصدر من ولي الأمر:

النوع الأول: هو الحكم الذي لا يقصد به الحاكم عدا تنجيز حقيقة ثابتة لديه مسبقاً كي يعمل به من يشك في تلك الحقيقة، وقد سمّى ذلك بالحكم الكاشف.

والنوع الآخر: هو الحكم الذي يقصد به الحاكم إنشاء تكليف واقعيّ جديد على المجتمع لا مجرّد تنجيز الواقع الثابت لديه مسبقاً، وقد سمّى ذلك بالحكم الولائي.

ويمكن أن نعبّر عن النوع الأوّل ـ وفقاً لمصطلحات علم الأُصول ـ بالحكم الظاهري، ونعبّر عن النوع الثاني بالحكم الواقعي، إذ كما أنّ الشارع تبارك وتعالى قد يصدر منه حكم واقعي وقد يصدر منه حكم ظاهري كذلك وليّ الأمر فقد يصدر منه حكم واقعي وقد يصدر منه حكم ظاهري، ومن الواضح لدى من له إلمام بالأبحاث الأُصوليّة أنّ الحكم الواقعي لا يؤخذ في موضوعه الشك ولكن الحكم الظاهري يؤخذ في موضوعه الشك؛ لأنّه لا يهدف إلّا إلى تنجيز الواقع عند الشكّ فيه، ولهذا متى ما كان الحكم الصادر من ولي الأمر حكماً كاشفاً ـ أي حكماً ظاهرياً أُخذ في موضوعه الشك ـ أمكن التنصّل عنه في حالة العلم بالخطأ، إذ لم يكن الهدف منه سوى تنجيز الواقع عند الشك فيه فلا يشمل حال العلم بالواقع والقطع بخطأ الولي في تشخيصه. ومتى ما كان الحكم الصادر من ولي الأمر حكماً

ولائياً ـ أي حكماً واقعياً لم يؤخذ في موضوعه الشك ـ لم يمكن التنصّل عنه، إذ ليس هو حينئذٍ حكماً ظاهرياً حتى يمكن افتراض الخطأ فيه ـ أي افتراض عدم مطابقته للواقع ـ بل هو حكم واقعي صدر بإنشاء ولي الأمر ولا معنى للاعتقاد بخطئه بمعنى عدم مطابقته للواقع؛ لأنّه هو الواقع حسب الفرض. نعم سيكون العلم بالخطأ حينئذٍ بمعنى الاعتقاد بأنّ الولي قد أخطأ في تشخيص المصالح والملاكات التي دعته إلى إنشاء هذا الحكم الواقعي، ومن الواضح أنّ تشخيص الولي للمصالح والملاكات مقدّم على تشخيص المولّى عليه، ولهذا ذهب السيد المؤلّف إلى التفصيل بين الحكم الكاشف والحكم الولائي، ففي الحكم الكاشف حكم بعدم وجوب اتباعه في حالة العلم بالخطأ، وأمّا في الحكم الولائي فقد حكم بوجوب اتباعه حتى في حالة العلم بالخطأ، ومثّل للأول بمثل الحكم بثبوت الهلال ووجوب الصوم، ومثّل للثاني بمثل الحكم بتحديد الأسعار وبمثل الحكم بالجهاد.

ثمّ تطرّق السيّد المؤلّف إلى بعض التفاصيل والتفريعات في هذه المسألة ومن جملتها ما ذهب إليه في حكم القاضي في باب المرافعات من أنّه من قبيل الحكم الكاشف لا من قبيل الحكم الولائي، لكنّه بالرغم من ذلك لا يجوز للمحكوم عليه أن ينقض حكم القاضي في حالة علمه بالخطأ؛ وذلك لأنّ المستفاد من أدلة نفوذ حكم القاضي هو أنّ حكمه لابدّ وأن يكون حاسماً للنزاع، ولو جاز للمحكوم عليه أن ينقض حكم القاضي في فرض اعتقاده بخطئه لما كان حكم القاضي حاسماً للنزاع.

هذا عرض مختصر لما جاء في هذا الكتاب قصدنا به تعميم الفائدة، وستجد التفاصيل في متن الكتاب. والحمد للّه ربّ العالمين.

شوّال المكرّم / ١٤١٣ هـ. ق

علي أكبر الحائري

ولاية الأمر في عصر الغيبة

* المقدمة :

شبهات حول إقامة الحكم الإسلامي في عصر الغيبة.

* الفقيه رئيس الدولة الإسلاميّة في عصر الغيبة.

* مدى دخل الانتخاب في الولاية.

* شورى القيادة.

* المرجعيّة والولاية.

* نفوذ حكم الولي على سائر الفقهاء.

* حالة العلم بخطأ الولي.

المقدمة :

شبهات حول
إقامة الحكم الإسلامي في عصر الغيبة

* شبهة عدم إمكان الانتصار.
* تساوي الأُمم في الطاقات الأوّليّة.
* إطلاق الأدلّة في أجواء المدرسة الإسلاميّة.
* شواهد ضدّ إطلاق الأدلّة.
* المسائل المبحوثة في هذا الكتاب.

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على سادة الخلق محمّد وآله أجمعين.

ربّ اشرح لي صدري ويسّر لي أمري ونوّر قلبي وفكري واجعل عملي هذا خالصاً لوجهك الكريم، وارزقني مرافقة سادتي الذين أتولّاهم محمد ﷺ وأهل بيته الكرام في يوم القيامة وفي الجنة، وأرني وجه سيّدي ومولاي الإمام صاحب الزمان في هذه الدنيا، واجعلني من أنصاره وأعوانه ومن المستشهدين بين يديه، إنّك سميع مجيب.

وبعد، فهذا بحث مختصر حول ولاية الأمر في زمن الغيبة يشتمل على مقدّمة وعدّة مسائل.

أما المقدّمة ففي ردّ شبهات القائلين بأنّ إقامة الحكم الإسلامي يجب أن تتأجّل لزمان ظهور الحجّة عجل اللّه تعالى فرجه.

فقد يقول القائل من الجهلة الغافلين عن حقيقة شريعة سيّد المرسلين ﷺ: إنّ محاولة استلام الحكم وإدارة الأُمّة ليست من وظيفة المسلمين في عصر غيبة الإمام الحجّة عليه السلام؛ لأنّ الظروف غير مؤاتية لذلك، ولو كانت الظروف مؤاتية لذلك لكان اللّه تعالى يظهر المعصوم عليه السلام لإدارة الحكم. وأدلّة الجهاد إنّما بيّنت وجوب

الجهاد وأحكامه للظروف التي يمكن فيها الانتصار وتحكيم كلمة الحقّ، ولا إطلاق لها لفرض العجز ـ كما هو واضح ـ ولولا العجز وقصور الظروف عن تحقّق الحقّ لما غاب الإمام المعصوم عن الساحة.

وتشهد للعجز عن إعلاء كلمة الحقّ النواهي الواردة عن الخروج والجهاد في عصر الغيبة من قبيل ما ورد من قوله عليه‌السلام: «كُلُّ راية تُرفع قبل قيام القائم فَصَاحِبُها طاغوت يُعبد من دون اللّه»(١)، وما ورد من «أنّ الجهاد مع غير الإمام المفترض طاعته حرام»(٢).

أقول: قد ورد في الجزء الأوّل من كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» بحث مفصّل حول أنّ الحكومة الإسلاميّة داخلة في صميم هويّة نظام الدين الإسلامي، وأنّه بدونها لا يمكن تطبيق مساحة واسعة جدّاً من أحكام الإسلام وأهدافه. ونحن لا نهدف الدخول في هذا البحث، فإنّه مبحوث بشكل مشبع في ذاك الكتاب، ولكنّي أقول: إنّ هذا قد يورث القطع للإنسان بأنّ ضرورة العمل في سبيل إقامة الحكم الإسلاميّ لا تختصّ بزمان الظهور ولو أدّى ذلك إلى التضحيات وإراقة الدماء بعد العلم بأنّ دين الإسلام ليس ديناً مختصّاً بزمان الظهور، ولا أقصد بذلك ـ طبعاً ـ ضرورة الخوض في القتال والحروب وحتّى اليائسة منها، بل أقصد العمل وفق المقاييس الاجتماعيّة وتحت قيادة حكيمة ووفق الشروط التي يرى بالرؤية الاجتماعيّة السياسيّة أنّ العمل ضمنها صحيح ومعقول وإن كان النصر بيد اللّه، فقد يتّفق الانتصار وقد يتّفق الانكسار، كما كان الحال كذلك في حروب رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله.

---

(١) وسائل الشيعة ١١ : ٣٧، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق ١١ : ٣٢، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأول.

وقد لا يحصل هذا القطع لإنسان ما بسبب بعض الشبهات :

شبهة عدم إمكان الانتصار في عصر الغيبة :

فقد يزعم الزاعم أنّه سبق في علم اللّه أنّ المؤمنين لا ينتصرون في زمان الغيبة، ولذا لم يكلّفهم بخوض المعارك لهدف إقامة الحكم، واحتمال هذا كافٍ في عدم حصول القطع الذي أشرنا إليه.

ويضمّ ذلك إلى عدم وجود إطلاق لفظي لأدلّة الجهاد يشمل زمان الغيبة، وكثير من الإطلاقات تتوقف تماميّتها على القطع بعدم اختصاص الخطاب بالمشافهين، أو ضرورة الاشتراك في الحكم بيننا وبين من خوطب به، ولكنّنا ما دمنا نحتمل وجود فارق موضوعيّ بيننا وبينهم، وهو عدم مؤاتاة ظروف الانتصار بالنّسبة لنا بخلاف المؤمنين الذين كانوا في زمن الرّسول ﷺ لا نستطيع الاستفادة من قاعدة الاشتراك في الحكم، أو عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين. وروايات مدح الغزو في سبيل اللّه مثلاً ليست بصدد بيان شرائط الغزو، في حين أنّ الارتكاز العقلائيّ والمتشرّعيّ يدلّ إجمالاً على وجود شرائط له. فلا يتّم لها الإطلاق في مورد الشكّ. وللردّ على هذه الشّبهة طريقان :

تساوي الأُمم في الطاقات الأوّليّة :

الطّريق الأوّل : إلفات النظر إلى أنّ سنّة اللّه على وجه الأرض لم تقتضِ كون الإيمان ملازماً للضعف والانكسار، وأنّ القوى والقدرات والطاقات والقابليّات

الأوّليّة وزّعت على المجتمعات بشكل متساوٍ ومتقارب بغضّ النظر عن كونها مجتمعات مؤمنة أو ملحدة أو كافرة، فلا نحتمل أنّنا لو فسقنا وكفرنا أمكننا استلام زمام السلطة والحكومة، ولو آمنّا وأصبحنا صالحين عجزنا عن ذلك وقدّر لنا الانكسار، بل حالنا حال سائر الناس، إن استيقظنا وعملنا وخطّطنا الخطط الحكيمة لاستلام الحكم ننتصر كما ينتصر الآخرون وقد ننكسر أيضاً كما ينكسر الآخرون. وهذا واضح لمن يطالع المجتمعات الإسلاميّة ووضع الأفراد المسلمة والكافرة، ويلتفت إلى طاقاتهم وقدراتهم، وقد زادت ذلك وضوحاً التجربة الإسلامية الرائعة التي حصلت في أرض إيران، لكنّنا أردنا صوغ البيان بنحو يتمّ حتى مع غضّ النظر عن هذه التجربة العظيمة، فلنفترض أنفسنا فيما قبل هذه الثورة المباركة، وعندئذٍ نرى أيضاً أنّ قابليّات فرد مسلم ومؤمن لا تنقص عن قابليّات فرد كافر أو فاسق أو منحرف لا لشيء إلّا لكونه مسلماً ومؤمناً، ولا قابليّات مجتمع تختلف عن مجتمع آخر باختلافها في الإيمان وعدم الإيمان، بل في كل مجتمع من المجتمعات يوجد أفراد مستضعفون، ويوجد أفراد أقوياء وأذكياء وذوو طاقات وقابليّات.

أمّا الشاهد القرآني على ما ذكرناه فهو قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ * وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَاباً وَسُرُراً عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ * وَزُخْرُفاً وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[1]. فقد دلّت هذه الآية على أنّ القدرات والطاقات والقابليّات والنعم والحظوظ موزّعة على الفئات من المؤمنين

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٣٣ ـ ٣٥.

والكافرين بالسّوية، ولولا المصلحة التي تقتضي أن يكون النّاس أُمّة واحدة أي متساوين في هذه الحظوظ لكانت تعطى النّعم الدنيويّة والرفاه للكفّار، ولعل ذلك بنكتة استيفائهم لجزاء أعمالهم الحسنة في هذه الدنيا؛ إذ لا خلاق لهم في الآخرة. أمّا النّعم في الآخرة فهي خاصّة بالمتّقين على حدّ التعبير الوارد في ذيل هذه الآيات حيث قال: ﴿ وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾. كما قال اللّه تعالى في آية أُخرى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ ... ﴾[١].

وهذه الآيات المباركات وإن كانت ناظرة إلى خصوص الجانب الاقتصاديّ، ولكن بالإمكان التمسّك بما فيها من عموم التعليل؛ حيث إنّ قوله: ﴿ لَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ... ﴾ علّة للتّسوية الاقتصاديّة فيما بين الفئات المؤمنة والكافرة.

وقد جاء في تفسير عليّ بن إبراهيم تفسير ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ بمذهب واحد[٢]، أي إنّما لم يجعل اللّه لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضّة ومعارج عليها يظهرون... خشية أن يصبح النّاس على مذهب واحد، وهو مذهب الكفر. وهذا التفسير يبدو أنّه خلاف ظاهر القرآن فلا يعبأ به، ولكنّه روي هذا التفسير في تفسير البرهان عن عليّ بن الحسين عليه السلام، وفيما يلي نصّ الرواية:

ابن بابويه قال حدّثنا أبي قال: حدّثنا سعد بن عبداللّه عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن عبداللّه بن غالب الأسديّ عن أبيه عن سعيد بن المسيّب

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) تفسير عليّ بن إبراهيم ٢ : ٢٨٤.

قال: سألت عليّ بن الحسين عليه السلام عن قول اللّه عزوجلّ: ﴿ **وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً** ﴾ قال: عنى بذلك أُمّة محمد أن يكونوا على دين واحد كفاراً كلّهم[١]، إلّا أنّ هذا السّند ضعيف لعدم ثبوت وثاقة غالب الأسديّ وسعيد بن المسيّب.

وروي أيضاً في تفسير البرهان عن كتاب الزهد للحسين بن سعيد عن النضر عن إبراهيم بن عبدالحميد عن إسحاق بن غالب قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول في هذه الآية: ﴿ **وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ** ﴾ قال: «لو فعل لكفر الناس جميعاً»[٢].

وسند هذا الحديث المنقول عن كتاب الزهد تامّ، إلّا أنّ الشأن في ثبوت سند صاحب تفسير البرهان إلى هذا الكتاب. وعلى أيّة حال فدلالته على تفسير ﴿ **أُمَّةً وَاحِدَةً** ﴾ بمعنى مذهب واحد، وهو الكفر غير واضحة؛ إذ قد يكون المقصود مجرّد بيان حكمة لجعل النّاس أُمّة واحدة، أي متساوية في تقسيم الحظوظ والمواهب، وهي أنّه لولا ذلك لكفر النّاس جميعاً.

وحتّى لو ثبت هذا التفسير بسند تامّ لا يبعد سقوطه عن الاعتبار؛ لأنّ خبر الواحد إذا كان مخالفاً لظهور الكتاب، ولم تكن مخالفته بنحو يقبل الجمع العرفيّ كموارد التخصيص والتقييد، فهو من الأخبار التي تعارض الكتاب ولابدّ من طرحها، والقرآن إنّما نزل كتاب هداية، وليس المفروض فيه أن تؤوّل ظواهره بغير ما يستسيغه الجمع العرفيّ، ووجود المتشابهات في القرآن لا يعني وجود آيات قصد بها خلاف ظاهرها، فإنّ للتشابه معنىً آخر شرح في الأُصول، ولسنا الآن بصدد شرح ذلك.

---

(١) تفسير البرهان ٤: ١٤١.

(٢) المصدر السابق: ١٤٢.

وتوضيح الكلام في ما استقربناه من ظهور الآية في كون المقصود من افتراض النّاس أُمّة واحدة تساوي الأُمم في القابليّات والحظوظ لا تساويهم في المذهب، كما هو المفهوم من تفسير عليّ بن إبراهيم، وما مضت من الرواية هو أنّ قوله تعالى: ﴿ لَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ يشتمل على شيء من التّقدير أو ما بحكمه، والمقدّر إمّا مثل كلمة (الإرادة)، أو مثل كلمة (المخالفة)، فالتّقدير: لولا إرادة أن يكون النّاس أُمّة واحدة ... الخ، أو لولا مخافة أن يكون الناس أُمّة واحدة. وعلى الثاني يكون وزان الآية وزان الحديث المرويّ عن رسول الله ﷺ: «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسّواك عند كلّ صلاة، أو مع كلّ صلاة»[1]، والتقدير: لولا مخافة أن أشقّ على أُمّتي. ويحتمله قوله تعالى: ﴿ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ ﴾[2]. فلعلّ المعنى لولا مخافة أن تفنّدون.

فعلى التقدير الثاني يتمّ التفسير الذي نقلناه عن عليّ بن إبراهيم وعن بعض الروايات، وعلى التقدير الأوّل يتمّ التفسير الذي استقربناه، ولكنّ التقدير الثاني بعيد؛ إذ بناءً على التفسير الثاني ليس الذي يخاف منه ـ لو رجّح الكفّار على المؤمنين في الوضع الاقتصادي ـ عبارة عن كون النّاس أُمّة واحدة بمعنى مذهب واحد، وإنّما الذي يخاف منه هو صيرورتهم كفّاراً، أي أنّ العيب في الكفر لا في عنوان وحدة المذهب التي تنسجم مع كونهم جميعاً كافرين ومع كونهم جميعاً مسلمين. فالمفروض بالآية عندئذٍ أن تقول: لولا أن يكفر النّاس جميعاً لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سُقُفاً من فضّة ... لا أن تقول: لولا أن يكون النّاس أُمّة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٥٥، الباب ٥ من أبواب السواك، الحديث ٣.

(٢) سورة يوسف: الآية ٩٤.

واحدة ... وهذا بخلاف التفسير الذي استقربناه، فإنّ العنوان المطلوب عندئذٍ حقّاً هو عنوان وحدة الأُمّة بمعنى تساوي الأُمم في القابليّات والحظوظ، فاللّه تعالى أراد تساوي الفرص لجميع الأُمم كي يتمّ الامتحان وتتمّ التجربة، فترجيح هذه الأُمّة على تلك الأُمّة في القابليّات غير مطلوب وعكسه أيضاً غير مطلوب، بخلاف عدم مطلوبيّة وحدة المذهب، فإنّه بمعنى عدم مطلوبيّة كفر الجميع لا عدم مطلوبيّة وحدة المذهب حقّاً الشامل لإسلام الجميع.

ولا يخفى أنّ المقصود إنّما هو فرض تساوي الفرص والقابليّات والحظوظ بالنسبة للأُمم لا بالنسبة للأفراد. وأمّا بالنسبة للأفراد فعدم التساوي واضح، وهذا هو المقصود بقوله تعالى فيما قبل هذه الآيات: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَ رَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾[1]، فلا تهافت بين الآيتين.

إطلاق الأدلّة في أجواء المدرسة الإسلاميّة:

والطريق الثاني: بيان أنّ الكلام الذي يصدر من صاحب مدرسة معيّنة يتكوّن ظهوره ضمن ما يناسب معطيات تلك المدرسة، فكما أنّ العرف العامّ والمناسبات والأجواء العرفيّة العامّة تؤثّر على ظهور الكلام فلا يتحدّد ظهور الكلام على ضوء المعطيات اللغويّة فحسب، كذلك مناسبات مدرسةٍ مّا وأجواؤها تؤثّر على ظاهر كلام يصدر من أصحاب تلك المدرسة، فربّ إطلاق يتمّ بحدّ ذاته لو خلّينا نحن

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٣٢.

والظهور الأوّليّ للكلام مع مقدّمات الحكمة، لكنّه ينكسر بلحاظ جوّ تلك المدرسة. وربّ إطلاق لا يتمّ بمحض الصناعة لو أغفلنا أجواء المدرسة التي صدر عنها ذاك الكلام ومناسباتها، لكن تلك الأجواء والمناسبات تخلق الإطلاق وتثبّته للكلام، فلو أنّ سيبويه مثلاً تكلّم بكلام بما هو إنسان نحويّ فأجواء علم النحو ومناسباته قد تؤثّر على تحديد ظهور كلامه.

وعليه نقول: إنّ مدرسةً تشابك نظامها مع نظام الحكم والإدارة والسلطة بحيث لو فصلت عن الحكم سقط الكثير الكثير من أحكامها ونُظمها عن إمكانيّة التطبيق، حينما يأتي فيها الأمر بإقامة حكم اللّه والجهاد والقتال، وإعداد ما استطعنا من قوّة نُرهب به عدوّ اللّه، وتقديم المقدّمات لذلك، والعمل في سبيل خلق الأجواء المناسبة لذلك.. يفهم منه الإطلاق لكلّ زمان وفق الفرص المؤاتية ظاهراً في الفهم الاجتماعيّ السليم. وهذا بنفسه ينفي الاحتمال الغيبيّ لنفي الفرصة بنحو يفترض إسقاطه للتكليف، بدعوى أنّه لعلّه كان من المقدّر في علم اللّه أنّ المؤمنين لا ينتصرون في عصر الغيبة.

فحتّى من لا يحصل له القطع ـ الذي أشرنا إليه في مستهلّ البحث ـ بعدم اختصاص ضرورة إقامة الحكم الإسلاميّ بزمان الظهور، يكفيه هذا الإطلاق لتشخيص الوظيفة ولو تعبّداً.

أمّا القول بأنّ عدم انتصار المؤمنين قبل ظهور الحجّة ليس صدفةً متكرّرة، وليس مستنداً إلى تقصير المؤمنين في العمل، بل هو مستند إلى أنّ تطبيق الحقّ أصعب من تطبيق الباطل، وذلك إمّا بمعنى أنّ الحقّ مرّ فلا يتحمّله الناس والباطل حلو للنفوس يتحمّله النّاس، أو بمعنى أنّ الإسلام قيد

الفتك[١] وأنّ الغاية لا تبرّر الوسيلة، وهذا ما يجعل المؤمن مكتوف الأيدي ومضيّقاً عليه في طريق العمل بخلاف الكافر أو الفاسق الفاجر، فهو يتذرّع للوصول إلى الحكم بأيّ طريق يحلو له بلا أيّ قيد، كما وردت عن إمامنا أميرالمؤمنين عليه السلام قولته المشهورة: «لولا كراهيّة الغدر لكنت أدهى النّاس»[٢]، فهذا أيضاً غير صحيح بكلتا نكتتيه اللتين أشرنا إليهما.

أمّا بنكتته الأُولى ـ وهي صعوبة تحمّل الناس للحقّ وسهولة تحمّلهم للباطل ـ فالجواب: أنّ بعض ألوان الباطل يكون تحمّله للناس أصعب من تحمّل الحقّ، ومع ذلك استطاع ذاك الباطل أن يسيطر على الناس ويهيمن عليهم، ويأخذ بيده السلطة والحكم يسومهم سوء العذاب يذبّح أبناءهم ويستحيي نساءهم كما في زمن فرعون، أو يذيقهم ألوان العذاب الأُخرى كما في زمن الحجّاج، وأبرز مصداق لذلك ما هو موجود في زماننا من سيطرة البعث على العراق، فلئن كان عدم تحمّل الناس لمرارة الحقّ موجباً لخروجهم على الحقّ وعدم إمكانيّة الهيمنة لدولة إسلاميّة حقّة عليهم، فلم لم يوفّقوا حتّى الآن أن يثوروا على حكمٍ أذاقهم الأمرّين وأُتيحت الفرص لأقسى ألوان الحكم أن يهيمن على العراق؟!

وأمّا بنكتته الثانية ـ وهي أنّ الإيمان قيد الفتك وأنّ الغاية لا تبرّر الوسيلة، وأنّه لولا كراهيّة الغدر لكان عليّ عليه السلام أدهى الناس ـ فالجواب: أنّ هذه القيود في الإسلام ليست إلى حدّ يمنع عن تقدّم الإسلام في النفوذ والسيطرة؛ إذ حينما يبلغ

---

(١) بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٤.

(٢) نهج البلاغة: ٦٣٩، الخطبة ١٩١، طبعة الفيض.

الأمر إلى هذا الحدّ تنكسر القيود بقاعدة التزاحم وتقديم الأهمّ على المهمّ، وإنّما تكون هذه القيود بحدود تنظيم العمل وأخذ الاحتياطات ونفي اللامبالاة، وبالقدر الذي لا يشلّ العمل، وليس هذا مشكلة خاصّة بزمن الغيبة، وكلّ ما قام به المعصومون عليهم السلام الذين خاضوا الحروب والذين لم يخوضوا الحروب، ولكنّهم عملوا المقدار الممكن من العمل في سبيل نشر الحقّ قد أدّى ضمناً أيضاً إلى تلف النّفوس البريئة وخسارة الأرواح الطاهرة، وعلى رأسها أرواح نفس المعصومين ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ ولولا قانون التزاحم لكان يجب عليهم حفظ النفوس البريئة.

شبهة الشكّ في القدرة :

وقد تقول : إنّ الإطلاق مهما يتمّ فهو مشروط بالقدرة كما هو شأن كلّ خطاب، ومهما أردنا العمل في سبيل تطبيق نظام الإسلام وإقامة الحكم فلا شكّ في أنّه لا يحصل لنا منذ البدء العلم بالقدرة على تحصيل المطلوب، ومع الشكّ فيها نشكّ في أصل الوجوب.

أو تقول : إنّنا عادةً نعلم قبل طيّ المقدّمات البعيدة بأنّنا فعلاً عاجزون عن إقامة الحكم الإسلاميّ، فلا يبقىٰ إلّا فرض وجوب تحصيل المقدّمات البعيدة والعمل في سبيل تهيئة الأجواء إلى أن تحصل القدرة على إقامة الحكم، ولكن هذا لا يجب؛ لأنّ القدرة شرط الوجوب وليست شرط الواجب، وتحصيل شرط الوجوب غير واجب.

ولا أُريد أن أُناقش في التقريب الأوّل بما ذكر في علم الأُصول من أنّ الشكّ في القدرة لدى إحراز الملاك يوجب الاحتياط، كما لا أُريد أن أشكّك في كون القدرة شرطاً للوجوب لا للواجب ـ فقد ثبت في محلّه في الأُصول أنّ القدرة شرط للوجوب ـ لكنّني أُريد أن أُلفت النظر إلى نكتتين:

الأُولى: أنّ القدرة على تحصيل القدرة على الشيء قدرة على ذلك الشيء، فمن يقدر على تهيئة المقدّمات التي بها يقدر على إقامة الحكم يكون قادراً على إقامة الحكم، فليست القدرة المشروطة في كلّ خطاب عبارة عن معنىً خاصّ سمّي بالاستطاعة في باب الحجّ والذي لا يشمل القدرة على تحصيلها، ولذا لم يجب على من يقدر على تحصيل الاستطاعة للحجّ تحصيلها، وإنّما القدرة التي هي شرط لكلّ تكليف عبارة عن مجرّد الإمكانية ولو مع الوسائط.

والثانية: أنّ أدلّة وجوب نصرة اللّه ودينه والدفاع عن الحقّ ونصرة المظلومين ودفع المنكر وما إلى ذلك ليس المفهوم عرفاً منها هو إيجاب النتيجة فحسب، بل المفهوم عرفاً من أمثال هذه الخطابات الاجتماعيّة هو الأمر بالمقدّمات بملاك احتمال انتهائها إلى ذي المقدّمة، كما هو الحال أيضاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي قال عنه الفقهاء بأنّه مشروط باحتمال التأثير لا بالقطع بذلك، وهذه المقدّمات قد تنتهي إلى النتيجة وقد لا تنتهي، كما كان الأمر كذلك في زمن المعصومين عليهم السلام، فهذه المشكلة أيضاً ليست مخصوصة بزمن الغيبة.

والخلاصة: أنّ المرتكز عرفاً واجتماعيّاً في القضايا الاجتماعية السياسية أنّ الأمر ليس متوجّهاً إلى النتيجة فحسب ـ والتي هي غالباً غير مضمونة الحصول ـ وإنّما هو متوجّه إلى المقدّمات من باب رجاء احتمال حصول النتيجة، لا بمعنى

كونه أمراً ظاهريّاً احتياطيّاً، بل بمعنى أنّ الاحتياط من قبل نفس المولى، فالمولى أوجب المقدّمات احتياطاً في موارد احتمال الانتهاء إلى النتيجة ولو في أجيال متأخّرة غير الجيل الذي هيّأ تلك المقدّمات البعيدة.

شواهد ضدّ إطلاق الأدلّة :

وفي مقابل ما ذكرناه من أنّ أجواء المدرسة الإسلاميّة تساعد على تكوّن الإطلاق في أدلّة الجهاد وأدلّة العمل في سبيل رفع راية الحقّ قد تبرز نكات وشواهد على خلاف ذلك، إمّا بمعنى أنّ تلك النكات والشواهد تخلق أجواءً معاكسة لتلك الأجواء بحيث لا يتكوّن عندئذٍ ذاك الإطلاق، أو بمعنى أنّها تؤدّي إلى تقييد ذاك الإطلاق وإخراج زمن الغيبة عنه بالتخصيص، ولعلّ تلك النكات منحصرة في أُمور ثلاثة :

الأوّل : نفس غيبة الإمام صاحب الزمان عجّل اللّه فرجه، فلو كانت إقامة الحكم الإسلاميّ ممكنة وواجبة كان أجدر الناس بذلك هو الإمام صاحب الزمان عجّل اللّه فرجه، فهو إنّما غاب لأنّه لم تكن من الوظيفة اليوم إقامة الحكم، ولم تكن الظروف مؤاتية لذلك، فكانت نتيجة حضوره أنّه يقتل وينقطع بذلك آخر حبل ممدود بين السماء والأرض، فشاءت الحكمة الإلهيّة أن يغيب كي يبقى محفوظاً من كيد الأعداء إلى أن تحين الفرصة لإحياء الحقّ وقطع دابر الظلم، فعندئذٍ سيظهر الإمام المعصوم ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً.

والثاني : ما قد يستدلّ بها من بعض الروايات على أنّ القتال يجب أن يكون بإشراف الإمام المعصوم وأمره، وأنّ الجهاد مع غير الإمام المفترض الطاعة حرام.

والثالث : ما قد يستدلّ بها من بعض الروايات على النهي عن الخروج والجهاد قبل قيام القائم، أو بيان حتميّة عدم الانتصار وما إلى ذلك.

حكمة الغيبة :

أمّا الأوّل : فغيبة الإمام صاحب الزمان عجّل اللّه فرجه، لا تصلح شاهداً على عدم إمكانية إقامة الحكم الإسلامي في أيّة فترة زمنية، وأيّة بقعة من البقاع على الإطلاق قبل الظهور؛ إذ لا توجد أيّ قرينة تشهد لكون علّة الغيبة هي العجز المطلق للمؤمنين عن إيجاد حكم إسلامي بهذا الشكل، وقد ذكرت في الروايات في علّة الغيبة عدّة أُمور من قبيل :

١ ـ مخافة القتل، كما في حديث عن زرارة قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : «إنّ للغلام (للقائم خ ل) غيبة قبل ظهوره. قلت : ولِمَ؟ قال : يخاف، وأومأ بيده إلى بطنه، قال زرارة : يعني القتل»[1].

٢ ـ أن لا تقع على عنقه بيعة طاغية، من قبيل ما ورد عن ابن فضال عن أبيه عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال : «كأنّي بالشيعة عند فقدانهم الثالث من ولدي يطلبون المرعى فلا يجدونه. قلت : ولمَ ذلك يابن رسول اللّه؟

---

(١) بحار الأنوار ٥٢ : ٩١، الباب ٢٠ علّة الغيبة، الحديث ١٥، وكمال الدين : ٤٨١، الباب ٤٤، علّة الغيبة، الحديث ٩.

قال: لأنّ إمامهم يغيب عنهم، فقلت: ولمَ؟ قال: لئلّا يكون لأحد في عنقه بيعة إذا قام بالسيف»[١].

٣ـ امتحان الناس، كما في حديث روي عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في علّة غيبته: «ليعلم اللّه من يطيعه بالغيب ويؤمن به»[٢].

٤ـ أنّ لغيبته حكمة مجهولة لا يكشف النقاب عنها إلّا بعد الظهور، من قبيل ما ورد عن عبداللّه بن الفضل الهاشمي، قال: سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «إنّ لصاحب هذا الأمر غيبة لابدّ منها، يرتاب فيها كلّ مبطل. فقلت له: ولمَ جعلت فداك؟ قال: لأمر لم يؤذن لنا في كشفه لكم. قلت: فما وجه الحكمة في غيبته؟ فقال: وجه الحكمة في غيبته وجه الحكمة في غيبات من تقدّمه من حجج اللّه تعالى ذكره، إنّ وجه الحكمة في ذلك لا ينكشف إلّا بعد ظهوره كما لم ينكشف وجه الحكمة لما أتاه الخضر عليه السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار لموسى عليه السلام إلّا وقت افتراقهما. يابن الفضل إنّ هذا الأمر أمر من أمر اللّه وسرّ من سرّ اللّه وغيب من غيب اللّه، ومتى علمنا أنّه عزّ وجلّ حكيم صدّقنا بأنّ أفعاله كلّها حكمة وإن كان وجهها غير منكشف لنا»[٣].

وقد ورد في التوقيع المروي عن إسحاق بن يعقوب قوله: وأمّا علّة ما وقع من الغيبة فإنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ

---

(١) بحار الأنوار ٥٢: ٩٦، الباب ٢٠ علّة الغيبة، الحديث ١٤، وكمال الدين: ٤٨٠، الباب ٤٤ علّة الغيبة، الحديث ٤.

(٢) كمال الدين: ٣٣١، الباب ٣٢ ما أخبر به الباقر عليه السلام من وقوع الغيبة، الحديث ١٦.

(٣) بحار الأنوار ٥٢: ٩١، الباب ٢٠ علّة الغيبة، الحديث ٤، وكمال الدين: ٤٨٢، الباب ٤٤ علّة الغيبة، الحديث ١١.

لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾[١]. إنّه لم يكن لأحد من آبائي إلّا وقد وقعت في عنقه بيعة لطاغية زمانه، وإنّي أخرج حين أخرج ولا بيعة لأحد من الطواغيت في عنقي[٢].

ولعلّ الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ إشارة إلى العلّة المجهولة التي ورد في الحديث السابق أنّه لم يؤذن لهم عليهم السلام في كشفها، ولعلّ ذيل الحديث وهو قوله: «إنّه لم يكن لأحد من آبائي ...» إشارة إلى ما مضى ذكره من العلّة الثانية، ولعلّ المقصود به أن وقوع البيعة عليه من طاغية الزمان يؤثّر اجتماعياً في صعوبة الانتصار، أمّا الخارج عن هذه الدائرة فحينما يخرج على طاغية الزمان يكون لخروجه تأثير أقوى في خلق الرعب في نفوس الأعداء.

وعلى أيّة حال فلعلّ أقرب هذه المضامين إلى الشبهة التي طرحناها هو ما ورد من أنّه عليه السلام غاب خشية القتل.

والواقع أنّ شيئاً من هذه المضامين بما فيها التعليل بحفظ الحياة والهروب من القتل لا علاقة لها بتلك الشبهة، فلعلّ غيبته ـ صلوات اللّه عليه ـ كانت لأجل أنّه مدّخر لإقامة الدولة الإسلامية العالمية لملء الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً، فكان من الضروري الحفاظ على حياته إلى أن يحقّق هذه المهمّة. وهذا لا ينفي فرضيّة إمكان تحقّق الحكم الإسلامي بشكل جزئي في فترة من الزمان أو في بقعة من البقاع بأيدي المؤمنين وبجهودهم المباركة.

---

(١) سورة المائدة: الآية ١٠٢.

(٢) كمال الدين: ٤٨٥، الباب ٤٥ ذكر التوقيعات، الحديث ٤.

أخبار اختصاص الجهاد بزمن الحضور :

وأمّا الثاني وهو ما قد يستدلّ به على أنّ الجهاد والقتال لابدّ أن يكون بإشراف الإمام المعصوم، فمن قبيل :

١ ـ ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن عليّ بن النعمان عن سويد القلا عن بشير عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال : قلت له : إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك : إنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقلت لي : نعم هو كذلك. فقال أبو عبدالله عليه‌السلام : هو كذلك هو كذلك[1].

وبشير الدهّان روى عنه صفوان الذي شهد الشيخ الطوسي رحمه‌الله بأنّه لا يروي إلّا عن ثقة، ورواية صفوان عنه واردة في الخصال على ما ذكره الشيخ عرفانيان في كتاب مشايخ الثقات.

أمّا الشاهد على كون المقصود من بشير في المقام هو بشير الدهّان فهو ورود نفس الحديث بسند مرسل عن عليّ بن النعمان عن سويد القلا عن بشير الدهّان عن أبي عبدالله عليه‌السلام على أنّه شوهد نقل سويد القلا عن بشير الدهّان في غير هذا الموضع أيضاً.

٢ ـ رواية عبدالرحمن الأصمّ عن جدّه عن أبي جعفر عليه‌السلام : «... ولا جهاد إلّا مع الإمام»[2]، والسند ضعيف بعبد الرحمن الأصمّ وجدّه.

٣ ـ رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه‌السلام في كتابه إلى المأمون،

---

(١) وسائل الشيعة ١١ : ٣٢، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٨٣، الباب ٤٢ من أبواب وجوب الحج، الحديث ١٧.

قال: «والجهاد واجب مع الإمام العادل»[١]، وهي ضعيفة السند.

٤ ـ رواية الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين، قال: والجهاد واجب مع إمام عادل[٢]. والرواية ضعيفة سنداً.

٥ ـ رواية تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: والجهاد واجب مع إمام عادل[٣]. وهي ضعيفة سنداً.

والاعتراض على دلالة هذه الروايات باستثناء الحديث الأوّل باختصاصها بالحرب الابتدائية ـ بمعنى الهجوم على الكفّار في بلادهم ـ في غير محلّه، فلئن كان هناك اصطلاح متأخّر لكلمة الجهاد في ذلك لا ينبغي تحميل ذلك على النصوص التي سبقت هذا الاصطلاح. نعم يمكن القول بانصراف هذه الروايات عن الدفاع بمعنى صدّ الهجوم.

وكذلك الاعتراض على دلالة ما عدا الحديث الأوّل بعدم إيماننا بمفهوم الوصف واللقب أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الظاهر أنّ هذه الروايات بصدد بيان شرط مشروعية الجهاد.

وكذلك الاعتراض على ما عدا الحديث الأوّل بأنّ عدم الوجوب لا يدلّ على عدم الجواز مردود بأننا لا نحتمل فقهياً جواز الجهاد للأُمة بشكل عامّ بالمعنى الخاصّ من الجواز المقابل للأحكام الأربعة الأُخرى، بل الجهاد إن كان مشروعاً فهو واجب على الأُمة، وإن لم يكن مشروعاً فهو حرام.

---

(١) المصدر السابق: ١١، الباب ١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٥، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق، الحديث ١٠.

والاعتراض الأساس على دلالة هذه الروايات هو أن كون كلمة (الإمام) مصطلحاً خاصاً لدى الشيعة فيمن هو السبب المتّصل بين الأرض والسماء، والذي لا يناقش فيما يأمر به؛ لأنّه لا يأمر إلّا بالحقّ، بخلاف الوليّ غير المعصوم الذي يناقش ويخطّأ وإن فرض وجوب طاعته حتى مع العلم بالخطأ.. إنّما هو اصطلاح متأخّر لا ينبغي حمل النصوص عليه خاصة، وإن المجتمع الذي صدرت فيه هذه النصوص كانت أكثريّته من أهل السنّة الذين لا يؤمنون بوجود إمامة بهذا المعنى حتّى في خلفائهم، وتوصيف الإمام بالعادل في غير الحديث الأوّل يدعم أيضاً ما قلناه من أنّه ليس المقصود هو الإمام المعصوم، ويؤيّد أيضاً ذلك أنّ هذه الروايات بصدد الردع عن القتال مع خلفاء الجور ما عدا الحديث الأوّل الذي يحتمل فيه ذلك، ويحتمل فيه كونه بصدد الردع عن القتال مع الخارجين من آل محمد صلى الله عليه وآله.

ولو فرض إجمال هذه النصوص في عصرها كفانا ذلك.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ هذا الإشكال الذي شرحناه وهو عدم وجود نكتة لحمل كلمة (الإمام) على الإمام المعصوم يختصّ أيضاً بما عدا الرواية الأُولى، وذلك لأنّ التوصيف بالمفترض طاعته الوارد في الرواية الأُولى قد يقال: إنّه قرينة على إرادة الإمام المعصوم الذي هو المفترض طاعته على الإطلاق، أمّا غير الإمام المعصوم فلو ثبتت له الولاية وجبت إطاعته في أحكامه الولائية ولم تجب إطاعته في آرائه الفقهية لغير مقلّديه.

فلو صحّ هذا الاستظهار فهذا يعني أن الرواية الأُولى تمّت سنداً ودلالةً وإن كان ما عداها غير تام سنداً ولا دلالةً.

ولكنّ الذي يحسم لنا مادّة الإشكال حتى بعد فرض تـماميّة السـند والدلالة أمران :

الأوّل : ما يمكن القول به من أنّ إسقاط الحكـومات الاسـتعمارية المـعادية للإسلام دفاع عن بيضة الإسلام ودار الإسلام الذي لا شكّ في وجوبه، ودلّت عليه بعض الروايات من قبيل رواية يونس التامّة سنداً، قال : «سأل أبا الحسـن عليه‌السلام رجل وأنا حاضر... إلى أن قال : قال : يقاتل عن بيضة الإسلام. قال : يـجاهد؟ قال : لا إلّا أن يخاف عـلى دار المسـلمين، أرأيـتك لو أنّ الروم دخـلوا عـلى المسلمين لم ينبغ لهم (لم يسع لهم خ ل) أن يمنعوهم، قال : يرابط ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان؛ لأنّ في دروس الإسلام دروس ذكر محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله»[1].

وهذا الوجه كافٍ لدفع الإشكال في الخروج على الطاغوت بخصوص ما هو محلّ الابتلاء فعلاً في بلادنا الإسلامية.

والثاني : أنّه لو حمل الإمام في هذه الروايات على الإمام المعصوم، ثمّ تمّ لنا نصّ على مبدأ ولاية الفقيه، وأنّ ما للإمام فهو للفقيه كان هذا حاكماً على هـذه الروايات بملاك النظر.

أخبار المنع عن الخروج قبل قيام القائم :

وأمّا الثالث، وهي روايات المنع عن الخروج قبل قيام القائم فبعضها ينظر إلى عدم إمكانيّة الانتصار، وبعضها يمكن حمله على ذلك، أو على شرط إشراف المعصوم.

---

(١) وسائل الشيعة ١١ : ٢٠، الباب ٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

والكل مناقش دلالةً أو سنداً، وهي على طوائف:

الطائفة الأُولى: ما يحتمل فيه أو يظهر منه النظر إلى خروج الشخص لنفسه وفي مقابل الإمام المعصوم، فيكون أجنبياً عن المقام من قبيل:

١ ـ ما عن أبي بصير بسند تامّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كلّ راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّ وجلّ[1]. فالتعبير بالطاغوت وأنّه يعبد من دون الله يعطي معنى الصنمية، وهذا يناسب فرض كون خروجه لنفسه لا بنيّة تسليم الأمر إلى الإمام المعصوم لو حضر.

٢ ـ رواية عيص بن القاسم التامّة سنداً: «قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له وانظروا لأنفسكم، فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه، ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها، والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرّب بها ثمّ كانت الأُخرى باقية يعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة، فأنتم أحقّ أن تختاروا لأنفسكم، إن أتاكم آتٍ منّا فانظروا على أيّ شيء تخرجون، ولا تقولوا خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً، وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، وإنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنّما خرج إلى سلطان مجتمع لينقضه، فالخارج منّا اليوم إلى أيّ شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله؟ فنحن نشهدكم أنا لسنا نرضى به، وهو يعصينا اليوم، وليس معه أحد وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منّا إلّا من اجتمعت بنو فاطمة

---

(١) وسائل الشيعة ١١ : ٣٧، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٦.

معه، فوالله ما صاحبكم إلّا من اجتمعوا عليه، إذا كان رجب فأقبلوا على اسم الله، وإن أحببتم أن تتأخّروا إلى شعبان فلا ضير، وإن أحببتم أن تصوموا في أهاليكم، فلعلّ ذلك يكون أقوى لكم، وكفاكم بالسفياني علامة»[١].

وما في هذا الحديث من استثناء خروج زيد؛ لأنه دعا للرضا من آل محمد ﷺ، وكذلك قوله: «فالخارج منّا اليوم إلى أيّ شيء يدعوكم ...» واضح في التفسير الذي ذكرناه.

الطائفة الثانية: ما يكون الخطاب فيها خطاباً إلى شخص أو أشخاص بنحو القضية الخارجية، وليست مشتملة على الخطاب العام بنحو القضية الحقيقية، فيحتمل فيها أيضاً كونها ناظرة إلى الخروج بعنوان كونه هو الرأس وهو الأصل في مقابل الإمام المعصوم، ولا يمكن استنباط الكبرى المطلقة منها، والتعدّي إلى ما يحتمل الفرق فيه عن المورد، وذلك من قبيل:

١ ـ رواية سدير التامّة سنداً: «قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: الزم بيتك، وكن حلساً من أحلاسه، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أنّ السفياني قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك»[٢].

٢ ـ رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الزم الأرض، ولا تحرّك يداً ولا رجلاً حتى ترى علامات أذكرها لك، وما أراك تدركها: اختلاف بني فلان، ومنادٍ ينادي من السماء، ويجيئكم الصوت من ناحية دمشق...»[٣]. ويستخلص من

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٥ ـ ٣٦، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو.

(٢) المصدر السابق: ٣٦، الباب ٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٤١، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٦.

«غيبة النعماني»[١] سندٌ تامٌ لهذا الحديث كالتالي: الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن أبي المقدام عن جابر بن يزيد الجعفي. وابن أبي المقدام مع جابر روى عنهما بعض الثلاثة، ولكن جابر قال عنه النجاشي: «وكان في نفسه مختلطاً»[٢]، وهذا لا ينفي التوثيق، وذكر المفيد في الرسالة العددية بشأنه: أنّه ممّن لا يطعن فيهم، ولا طريق لذمّ واحد منهم[٣].

ويحتمل كون المقصود بالاختلاط الوارد في كلام النجاشي الجنون، وهو الذي تظاهر به فترة من الزمن كما ورد في الكافي[٤].

٣ ـ رواية عمر بن حنظلة التامّة سنداً قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: خمس علامات قبل قيام القائم: الصيحة، والسفياني، والخسف، وقتل النفس الزكية، واليماني. فقلت: جعلت فداك إن خرج أحد من أهل بيتك قبل هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: لا ...»[٥].

٤ ـ رواية عبدالرحمن بن أبي هاشم عن الفضل بن سليمان الكاتب قال: كنت عند أبي عبداللّه عليه السلام فأتاه كتاب أبي مسلم، فقال: ليس لكتابك جواب، اخرج عنّا ... ـ إلى أن قال ـ: إنّ اللّه لا يعجل لعجلة العباد، ولَإزالة جبل عن موضعه أهون من إزالة ملك لم ينقضِ أجله ... ـ إلى أن قال ـ:

---

(١) الغيبة للنعماني: ١٤٩، طبعة مكتبة الصابري بتبريز.

(٢) رجال النجاشي: ١٢٨.

(٣) الرسالة العددية (مصنفات الشيخ المفيد ٩): ٢٥ و ٣٥.

(٤) الكافي ١: ٣٩٧.

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٣٧، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٧.

قلت: فما العلامة فيما بيننا و بينك جعلت فداك؟ قال: لا تبرح الأرض يا فضل حتى يخرج السفياني فإذا خرج السفياني فأجيبوا إلينا ـ يقولها ثلاثاً ـ وهو من المحتوم[1].

ويمكن إدخال هذه الرواية في الطائفة الثالثة.

ولم تثبت وثاقة عبدالرحمن بن أبي هاشم إلّا بناءً على اتّحاده مع عبدالرحمن بن محمد بن أبي هاشم، ولا دليل على وثاقة الفضل، وذكر أنّه كان يكتب للمنصور وللمهدي.

الطائفة الثالثة: ما يكون حاكياً عن عدم إمكانية الانتصار، وأسانيدها جميعاً ضعيفة من قبيل:

١ ـ مرفوعة ربعي عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: واللّه لا يخرج أحد منّا قبل خروج القائم إلّا كان مثله كمثل فرخ طار من وكره قبل أن يستوى جناحاه، فأخذه الصبيان فعبثوا به[2].

وكلمة (أحد منّا) تجعل القضية خارجية لا كلّية، والظاهر من كلمة (منّا) أنّه يقصد بها أهل البيت أعني القريبين من الرسول صلى الله عليه وآله، لا كلّ من كان منتسباً إليه صلى الله عليه وآله ولو بوسائط كثيرة، كما هو الحال في السادة الذين هم من نسل فاطمة عليها السلام في مثل زماننا هذا.

٢ ـ ومثل هذه الرواية رواية جابر عن الباقر عليه السلام: «مَثَلُ خروج القائم منّا أهل البيت كخروج رسول اللّه صلى الله عليه وآله، ومثل من خرج منّا أهل البيت قبل قيام القائم مثل

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٧، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ٣٦، الحديث ٢.

فرخٍ طار ووقع من وكره، فتلاعبت به الصبيان»[١]، وسند الحديث مشتمل على عدّة أشخاص غير موثوقين.

٣ ـ ومثلهما رواية صالح بن أبي الأسود عن أبي الجارود: «قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ليس منّا أهل البيت أحد يدفع ضيماً، ولا يدعو إلى حقّ إلّا صرعته البلية حتّى تقوم عصابة شهدت بدراً، لا يورّى قتيلها، ولا يداوى جريحها. قلت: من عنى أبو جعفر عليه السلام؟ قال: الملائكة»[٢].

بناءً على كون قوله: «حتى تقوم عصابة ... إلخ» إشارةً إلى زمان ظهور القائم عجّل اللّه تعالى فرجه.

٤ ـ ومثلها ما عن أبي الجارود أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أوصني، فقال: أُوصيك بتقوى اللّه، وأن تلزم بيتك، وتقعد في دهماء هؤلاء الناس، وإيّاك والخوارج منّا، فإنّهم ليسوا على شيء ولا إلى شيء، واعلم أنّ لبني أُميّة ملكاً لا يستطيع الناس أن يردعه، وأنّ لأهل الحقّ دولة إذا جاءت ولّاها اللّه لمن يشاء منا أهل البيت من أدركها منكم كان عندنا في السنام الأعلى، وإن قبضه اللّه قبل ذلك جاز له، واعلم أنه لا تقوم عصابة تدفع ضيماً أو تعزّ ديناً إلّا صرعتهم البلية حتى تقوم عصابة شهدوا بدراً مع رسول صلى الله عليه وآله لا يورّى قتيلهم، ولا يرفع صريعهم، ولا يداوى جريحهم. قلت: من هم؟ قال: الملائكة»[٣].

وسند الحديث في غاية السقوط.

---

(١) الغيبة للنعماني: ١٠٥، طبعة مكتبة الصابري.

(٢) المصدر السابق: ١٠٢.

(٣) الغيبة للنعماني: ١٠٢.

٥ ـ ومثلها ما في أوّل الصحيفة السجّادية من حديث عن متوكّل بن هارون عن أبي عبدالله عليه السلام : «ما خرج ولا يخرج منّا أهل البيت إلى قيام قائمنا أحد ليدفع ظلماً أو ينعش حقّاً إلّا اصطلمته البلية، وكان قيامه زيادة في مكروهنا وشيعتنا»[1].

وهذه الروايات جميعاً تشترك في ما أشرنا إليه من اختصاصها بمن يخرج من أهل البيت، كما أنّها جميعاً تشترك فيما قلناه أيضاً من ضعف السند.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى نكتة، وهي: أنّ أمثال هذه الروايات لو كثرت لم تحقق فائدة التواتر أو الاستفاضة إلّا إذا وصلت الكثرة إلى حدّ واسع جدّاً وذلك لثبوت احتمال داعٍ مشترك للكذب، وهو الدفاع عن السلطة، وهذا ممّا يضرّ بسرعة حصول القطع بتكثّر النقل.

وهناك نكتة أُخرى ـ ينبغي توضيحها أيضاً ـ وهي: أنّ هذه الروايات ـ بعد غضّ النظر عمّا عرفت من مناقشتها الدلالية ـ لو أُريدت الاستفادة منها كحجّة على مضمونها فقد عرفت أنّها ضعيفة السند، وأنّها حتى لو كثرت لا يتمّ تواترها أو استفاضتها، ولو أُريدت الاستفادة منها بعنوان كسر أجواء المدرسة الإسلامية ـ التي أشرنا فيما سبق إلى أنّها تحقّق الإطلاق في أدلّة الجهاد والقتال، وعندئذٍ لا يضرّ ضعف أسانيدها؛ لأنّ احتمال صدقها كافٍ في احتمال انكسار تلك الأجواء، وبالتالي احتمال عدم انعقاد الإطلاق ـ قلنا في مقام الجواب: إنّ هذه الروايات ـ حتى لو تمّت سنداً ـ لا تكسر تلك الأجواء، وذلك لأنّ من الطبيعي في جوّ الاختناق المسيطر على وضع الشيعة وقتئذٍ أن يكثر صدور مثل هذه التصريحات

---

(١) شرح الصحيفة السجادية (للمعلم الثالث السيد محمد باقر الداماد) : ٦٩.

من الأئمة عليهم السلام تقية: إمّا بمعنى التقيّة في أصل الصدور، أو بمعنى إرادة تهدئة الأجواء الثائرة التي لم تكن وفق الحكمة والمصلحة وقتئذٍ، حيث قد يكون إصدار إطلاقات من هذا القبيل مؤثّراً في تهدئتهم، فتكون المصلحة في إظهار الإطلاق وإن لم يكن الإطلاق مقصوداً حقيقة.

ولا يقال: إنّ هذا خلاف أصالة الجهة.

فإنّه يقال: إنّ التمسّك بأصالة الجهة إنّما يفيد لأجل إثبات حجّية المضمون، ولكنّ الهدف لم يكن الآن عبارة عن الاستفادة من هذه الروايات كحجّة على مضمونها، وإلّا لورد على ذلك ضعف أسانيدها، وإنما كان الهدف الاستفادة منها كعنصر كاسر للأجواء التي تخلق الإطلاق في أدلّة الجهاد والقتال، وكون صدورها تقيّةً أمراً طبيعياً ومترقّباً باعتبار جوّ الاختناق الحاكم وقتئذٍ كافٍ في عدم مساهمتها في كسر الجوّ الخالق للإطلاق في أدلّة الجهاد وإن فرض ذلك خلاف أصالة الجهة.

الطائفة الرابعة: روايات التقيّة:

ومطلقاتها لا تدلّ على المقصود، فإنّها إنما وردت بشأن فضيلة التقيّة في ذاتها، وليست بصدد الإخبار عن تحقّق شروطها المعلومة والمرتكزة ولو إجمالاً، فالتمسّك بها في المقام تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية كما هو واضح، وهي من قبيل:

١ ـ رواية هشام بن سالم بسند تامّ قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ما عُبد الله بشيء أحبّ إليه من الخباء. قلت: وما الخباء؟ قال: التقية[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٦٢، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٤.

٢ ـ رواية حريز بسند تامّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال: التقيّة ترس اللّه بينه وبين خلقه»[١].

٣ ـ رواية معمّر بن خلاد بسند تامّ قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن القيام للولاة، فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: التقيّة من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له»[٢].

٤ ـ ما رواه في العلل عن أحمد بن الحسن القطان عن الحسن بن علي السكري عن محمد بن زكريّا الجوهري عن جعفر بن محمد بن عمارة عن أبيه قال: «سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: المؤمن علوي... ـ إلى أن قال ـ: والمؤمن مجاهد؛ لأنّه يجاهد أعداء اللّه عزّ وجلّ في دولة الباطل بالتقيّة، وفي دولة الحق بالسيف»[٣].

وأحمد بن الحسن القطان لم يرد بشأنه شيء عدا أنّه من مشايخ الصدوق، وأنّه ترحّم عليه. والسكري مجهول، ويوجد في كتب الرجال أكثر من واحد باسم محمد بن عمارة دون توثيق، وجعفر بن محمد بن عمارة مجهول.

وأمّا روايات التقيّة المصرّحة باستمرار التقيّة إلى زمان ظهور الحجّة فمن قبيل: ما ورد عن محمد بن مسلم ـ بسند تامّ ـ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: كلّما تقارب هذا الأمر كان أشدّ للتقية[٤]. بناءً على كون المشار إليه بكلمة (هذا الأمر) عبارة عن ظهور القائم عجّل اللّه تعالى فرجه، وأنّ النظر في هذا الحديث إلى

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: ٤٦٠، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٤٦٤، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٩.

(٤) المصدر السابق: ٤٦٢، الحديث ١١.

الزمان المستمرّ من زمان الإمام الصادق عليه السلام إلى ظهور الحجّة، ولكن بناءً على ذلك يكون ظاهر هذا الحديث مقطوع الكذب، فإنّ الحديث لم يرد في التقيّة، بمعنى خصوص ترك القتال، بل ورد في مطلق التقية، وما أكثر الأزمنة التي جاءت بعد زمان الإمام الصادق عليه السلام وكانت أخفّ للتقيّة من ذاك الزمان لا أشدّ.

وهناك رواية أُخرى آمرة بالتقية إلى زمان ظهور الحجّة، وهي ما ورد عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام قال: «لا دين لمن لا ورع له، ولا إيمان لمن لا تقيّة له، وإنّ أكرمكم عند اللّه أعملكم بالتقية. قيل: يابن رسول اللّه إلى متى؟ قال: إلى قيام القائم، فمن ترك التقيّة قبل خروج قائمنا فليس منّا...»[1]، وفي كمال الدين: «فقيل له يابن رسول اللّه: إلى متى؟ قال: إلى يوم الوقت المعلوم، وهو يوم خروج قائمنا أهل البيت»[2].

والذي روى الحديث عن الحسين بن خالد هو عليّ بن معبد، وهو لم يوثّق.

إلّا أنّ في نسخة إعلام الورى المطبوعة في طهران ورد: «عليّ بن الحسين بن خالد» وهذا مشتمل على السقط، فكان الأصل عليّ بن معبد عن الحسين بن خالد فسقطت كلمتا (معبد عن)، ولو فرضت صحّة تلك النسخة فعلي بن الحسين بن خالد مجهول لا ذكر له في الرجال.

الطائفة الخامسة: روايات الأمر بالسكون إلى ظهور الحجة:

وبإمكانك أن تجعلها مع القسم الثاني من الطائفة الرابعة، وهو روايات استمرار التقيّة إلى زمان الظهور طائفة واحدة، وهي من قبيل:

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٦٦، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٥.

(٢) كمال الدين: ٣٧١.

١ ـ ما جاء في كمال الدين بسند فيه المغيرة عن المفضّل بن صالح عن جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «يأتي على الناس زمان يغيب عنهم إمامهم، فيا طوبى للثابتين على أمرنا في ذلك الزمان... فقلت: يابن رسول اللّه فما أفضل ما يستعمله المؤمن في ذلك الزمان؟ قال: حفظ اللسان ولزوم البيت»[1].

والمفضّل بن صالح قال عنه الغضائري: ضعيف كذّاب يضع الحديث، وروى عنه أنّه قال: أنا وضعت رسالة معاوية إلى محمد بن أبي بكر، ولكن روى عنه بعض الثلاثة.

وأمّا المغيرة فمردّد بين أشخاص عديدين لم يوثّق واحد منهم.

٢ ـ ما رواه الشيخ في غيبته عن أحمد بن إدريس عن عليّ بن محمد عن الفضل بن شاذان عن محمد بن أبي عمير عن الحسين بن أبي العلاء عن أبي بصير عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «لمّا دخل سلمان رضي الله عنه الكوفة ونظر إليها ذكر ما يكون من بلائها حتّى ذكر ملك بني أُمية والذين من بعدهم، ثمّ قال: فإذا كان ذلك فالزموا أحلاس بيوتكم حتى يظهر الطاهر بن الطاهر المطهّر ذو الغيبة الشريد الطريد»[2].

وهذا الحديث وإن لم يكن منتهياً إلى المعصوم ولكن يحدس أنّ سلمان رضي الله عنه أخذ مفاده من المعصوم، كما أنّ نقل المعصوم وهو الإمام الصادق عليه السلام لهذا الكلام عن سلمان لا يخلو من دلالة على إمضائه كاملاً أو في الجملة.

وعليّ بن محمد بن قتيبة لم يثبت توثيقه، وسند الشيخ إلى أحمد بن إدريس في مشيخة التهذيبين سند تامّ، لكن هذا الحديث غير موجود في التهذيبين

---

(١) كمال الدين: ٣٣٠.

(٢) كتاب الغيبة للطوسي: ١٠٣، مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

كي يصحّ الرجوع في سنده إلى المشيخة، وسنده إليه في الفهرست فيه: أحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري.

٣ـ رواية الحسين بن خالد قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إنّ عبدالله بن بكير كان يروي حديثاً، وأنا أُحبّ أن أعرضه عليك، فقال: ما ذلك الحديث؟ قلت: قال ابن بكير: حدّثني عبيد بن زرارة قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام أيّام خرج محمد (إبراهيم) بن عبدالله بن الحسن إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: جعلت فداك إنّ محمد بن عبدالله قد خرج، فما تقول في الخروج معه؟ فقال: اسكنوا ما سكنت السماء والأرض. فقال: عبدالله بن بكير: فإن كان الأمر هكذا ولم يكن خروج ما سكنت السماء والأرض فما من قائم وما من خروج. فقال أبوالحسن عليه السلام: صدق أبو عبدالله عليه السلام، وليس الأمر على ما تأوّله ابن بكير، إنّما عنى أبو عبدالله عليه السلام اسكنوا ما سكنت السماء من النداء والأرض من الخسف بالجيش»[1].

ولهذا الحديث سندان ورد في أحدهما أحمد بن محمد العلوي ولم يرد بشأنه عدا ما في تذكرة المتبحرين من أنّه فاضل فقيه، وورد في الآخر سهل بن زياد.

٤ـ رواية ابن أبي عمير عن مفضّل بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال لي: يا مفضّل من تعرّض لسلطان جائر فأصابته بليّة لم يؤجر عليها، ولم يرزق الصبر عليها»[2]، ورواه الصدوق بسند غير تامّ عن المفضّل بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام.

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٠، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٠١، الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

أمّا السند الأوّل ففيه مفضّل بن يزيد، وهو وإن لم يوثّق في كتب الرجال إلّا أنّ الراوي عنه هو محمد بن أبي عمير الذي قال عنه الشيخ الطوسي : إنّه لا يروي إلّا عن ثقة[1].

ومفضّل بن يزيد غير مذكور في كتب الرجال، وإنما المذكور فيها مفضّل بن مزيد، ومن هنا يأتي احتمال كون كلمة (يزيد) تصحيفاً لكلمة (مزيد)، وكان مفضّل بن مزيد ـ على نقل الكشيّ ـ أخا شعيب الكاتب، وكان خليفة أخيه على الديوان، ومن هنا يقوى احتمال التقية في الحديث باعتبار أنّ الكلام قد ينتقل منه إلى رؤوس الدولة المرتبط بهم.

وعلى أيّة حال فهذا الحديث لو حمل على معنى من تعرّض لسلطان جائر في ما قبل ظهور القائم أصبح من روايات هذه الطائفة، ولو حمل على خصوص زمان الصدور كان الحديث أجنبياً عن المقصود، ولو أُبقي على إطلاقه كان مقطوع الكذب أو التقيّة.

هذا، ولنا تعليق على كلّ هذه الأحاديث لا ينجو منه عدا الحديث الثاني من القسم الثاني من روايات التقيّة ـ أعني ما يدلّ على استمرار التقيّة إلى زمان الظهور ـ وهو أنّها جميعاً وردت قبل قصّة حسين بن عليّ في وقعة (فخ) الذي لم يرد بشأنه أيّ ذمّ، بل ورد المدح الكثير على نقل صاحب كتاب مقاتل الطالبيين وإن كان متّهماً في نقله المديح لكونه زيدي المذهب، في حين أنّ وصول الذم في مثل هذه المسألة ـ ولو كان خروجه مقبولاً واقعاً ـ عن الإمام عليه السلام أمر طبيعي ومترقّب جداً، وقلّة وصول المدح أيضاً أمر طبيعي ولو كان واقعاً ممدوحاً، وذلك

---

(١) عدة الأُصول ١ : ١٥٤.

بسبب جوّ الاختناق الطاغي وقتئذٍ على الوضع الاجتماعي من قبل الطغاة المتحكّمين ،فمن المترقّب أن يردنا الذمّ الكثير إمّا كذباً بدسّ أعوان الظلمة للأكاذيب في صالح السلطة، أو تقية من قبل الإمام عليه السلام، فلو لم يصلنا ولا ذمّ واحد ووصلنا المدح كان ذلك قرينة قطعية على مشروعية الخروج قبل الظهور في الجملة، وأنّ كلّ نصّ ورد قبل هذا التاريخ على المنع لو كان صادراً حقّاً من المعصوم وقصد به الإطلاق فهو محمول على التقيّة، وليس مراداً بالإرادة الجديّة.

ويشهد لذلك أنّ روايات المنع معارضة بروايات عديدة دلّت على مشروعية الخروج قبل الظهور في الجملة، وقد أوردناها في كتابنا «الكفاح المسلح في الإسلام»، وهي غير تامّة سنداً إلّا رواية واحدة منها، وهي ما مضى من رواية العيص التامّة سنداً، والتي ورد فيها قوله: «ولا تقولوا خرج زيد فإنّ زيداً كان عالماً، وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، وإنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه...»[١].

وبغضّ النظر عن كلّ ما ذكرناه يأتي هنا أيضاً ما أشرنا إليه في روايات مشروطية الجهاد بحضور الإمام من أنّ إسقاط الحكومات الاستعمارية المعادية للإسلام دفاع عن بيضة الإسلام والمسلمين، فلا شكّ في وجوبه وعدم مشموليته لما هو المقصود من إطلاقات المنع لو تمّت سنداً ودلالة.

هذا تمام ما أردنا أن نبيّنه هنا باختصار حول جواز الخروج على الطغاة في عصر الغيبة ومحاولة إقامة الحكم الإسلامي.

---

(١) وسائل الشيعة ١١ : ٣٦، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأوّل.

المسائل المبحوثة في هذا الكتاب :

وأما المسائل التي أردنا بحثها حول ولاية الأمر في عصر الغيبة فهي ما يلي :

المسألة الأُولى : هي أصل مسألة ولاية الفقيه في عصر الغيبة بمستوى إدارة الحكم.

والمسألة الثانية : في مدى دخل الانتخاب في الولاية أو عدم دخله.

والمسألة الثالثة : في شورى القيادة.

والمسألة الرابعة : هل يصح فصل المرجعية في التقليد عن الولاية، أو لا؟

والمسألة الخامسة : هل ينفذ حكم الولي على سائر الفقهاء، أو لا؟

والمسألة السادسة : هل أحكام الولي الفقيه تنقسم إلى قسمين : قسم ولائي لابدّ من اتّباعه حتّى مع القطع بالخطأ، وقسم كاشف لا يُتّبع لدى العلم بالخطأ لزوال الكشف، أو لا؟

ولنبدأ بتفصيل الكلام في هذه المسائل، واللّه وليّ التوفيق.

المسألة الأُولى :

الفقيه
رئيس الدّولة الإسلاميّة
في عصر الغيبة

ولاية الفقيه :

١ ـ على أساس مبدأ الأُمور الحسبيّة .

٢ ـ على أساس الأدلّة اللفظيّة لوجوب إقامة الحكم .

٣ ـ على أساس النصّ الخاص .

المسألة الأُولى : في البحث عن مبدأ ولاية الفقيه بمستوىً يجعله رئيساً للدولة الإسلامية.

ولكي يمكن مواكبة هذا البحث ـ حتى لمن لم يقتنع بما مضى من جواز الخروج على الطغاة في عصر الغيبة ـ نفترض في المقام أنه عرضت الحكومة على المؤمنين بلا حرب ولا قتال، فهل يجوز للمؤمنين الامتناع عن استلام الحكم ليبقى الحكم بيد الفسقة والفجرة أو بيد الكفار! أو يجب عليهم التصدّي للحكم في هذه الحالة؟

من الواضح أنه يجب التصدي للحكم في هذه الحالة، ولا يجوز جعل السلطة عمداً واختياراً بيد الظلمة أو الكفرة ممّا يؤدّي إلى حصول الظلم والطغيان ومعصية اللّه عزّ وجلّ واضمحلال كثير من الأحكام، وعندئذٍ فهل تكون ولاية الأمر للفقيه، أو لا؟

الأساس الفقهي لولاية الفقيه

يمكن إثبات ولاية الأمر للفقيه على مستوى إدارة سلطة البلاد على أحد أُسسٍ ثلاثة:

الأوّل: أساس الأُمور الحسبية وتطبيق ذلك يكون على أحد أُسلوبين:

أوّلهما : تطبيق عنوان الأُمور الحسبيّة على المصالح التي تحفظ بالسلطة والحكم من مصالح الإسلام وأحكامها التي تنتهك لولا حكم إسلامي عادل، أو مصالح المسلمين التي لا تراعى ضمن حكم غير إسلامي أو غير عادل، فبما أننا نجزم بعدم رضا الشارع بفوات تلك المصالح ثبت لدينا ضرورة التصدّي للحكم في الجملة بعنوان التصدّي للأُمور الحسبية، ونضمّ إلى ذلك أحد أمرين : إمّا القول بأن القدر المتيقن ممن نعلم برضا الشارع بتصدّيه لهذه الأُمور الحسبية هو الفقيه، وبما أن الولاية خلاف الأصل فلابد من الاقتصار فيها على القدر المتيقّن، وإمّا القول بورود أدلّة خاصّة تشترط الفقاهة في قيادة الأُمة، وبهذا يثبت أنّ ولاية الأُمور تكون للفقيه.

إلّا أن هذه الولاية التي ثبتت عن هذا الطريق فيها بعض النقائص، فمثلاً لا تثبت بهذا ولاية الفقيه في الأُمور التي لم تصل إلى مستوى الضرورة وإن كانت في إجرائها مصلحة للبلاد، ففتح الشوارع ـ مثلاً ـ أو الإصلاحات الزراعية أو تقسيم الأراضي وما شابه ذلك إنما يجوز إجراؤها على خلاف رضا المُلّاك بمقدار ما وصل الأمر فيها إلىٰ حد الضرورة واللابدية التي نقطع معها بعدم رضا الشارع بفوات ذلك، ولا يجوز إجراؤها بمقدار ما يعدّ من الأُمور الكمالية والمصالح الثانوية للبلاد لعدم ثبوت كونها من الأُمور الحسبية التي لا يرضى الشارع بفواتها.

ولو وقع الخلاف بين السلطة وبين شخص من الأشخاص في ثبوت الضرورة وعدمها، فالسلطة أرادت إعمال الولاية لما تراه من الضرورة، والشخص لم يكن مقتنعاً بذلك لم تجب على الشخص الطاعة؛ لأنه لا يعتقد بدخول ذلك في الأُمور الحسبية.

ولو أصدرت السلطة أمراً عامّاً لضرورته، ولكن الشخص رأى في مصداق من مصاديق ذلك الأمر انتفاء الضرورة لم تجب عليه الطاعة، فنظام المرور مثلاً وإن كان بشكل عام أمراً ضرورياً لحفظ سلامة الأُمة، ولكن حينما يتفق صدفة خلوّ الطرق بحيث لا يبقى أي ضرر في مخالفة نظام المرور جازت المخالفة، إلّا إذا كانت تلك المخالفات بمستوىً يوجب تضعيف الدولة، وبالتالي العجز عن تحقيق المصالح المهمّة التي نقطع بعدم رضا الشارع بفواتها.

وثانيهما: تطبيق عنوان الأُمور الحسبية على نفس السلطة والحكم ببيان: أنّ إعمال السلطة حتى في الموارد التي يرى الشخص عدم الضرورة في ذلك أمر ضروري؛ لأنه إذا صار القرار على استثناء كلّ مورد يرى الشخص عدم ضرورة إعمال السلطة والولاية فيه ـ بأن يقال: إنه لا تجب على ذاك الشخص في ذلك المورد الطاعة ـ انهارت المصالح المهمة أيضاً؛ إذ حتى لو فرضنا أن الناس يصدقون فيما يدّعون من اعتقاد عدم الضرورة يكون هذا الاعتقاد منهم في كثير من الأحيان خطأً، فلو سمح لكل واحد أن يعمل وفق اعتقاده لانهارت المصالح المهمة الثابتة في موارد أخطاء البعض.

أمّا تخصيص السماح بالمخالفة بخصوص من طابق اعتقاده الواقع فلا يحلّ الإشكال؛ إذ لا يمكن تمييز ذلك لهم وكلّ منهم يدّعي أنه هو الذي لم يخطأ في اعتقاده.

فإذا طبّقنا عنوان الأُمور الحسبية بهذا البيان على نفس استلام زمام السلطة وإعمالها ضممنا إلى ذلك هنا أيضاً أحد الأمرين الماضيين، أي إما كون القدر المتيقّن ممن يجوز له ذلك هو الفقيه، أو أدلّة اشتراط الفقاهة في قيادة الأُمّة.

وهذا البيان خير من البيان الأوّل؛ لأنه عالج النقص الثاني من النقصين اللذين أشرنا إليهما في ذيل البيان الأوّل، نعم بقي النقص الأوّل على حاله، وهو أنه لا تثبت بذلك ولاية السلطان عندئذٍ على تنفيذ ما يراه من الكماليات والمصالح الثانوية غير الضرورية.

الثاني: أساس الأدلّة اللفظية الدالّة على أنه يجب على الناس خلق السلطة الإسلامية والحكم الإسلامي عند عدمها، كآيات الخلافة والأمانة بعد ضمّ ذلك أيضاً إلى أنّ المتيقن ممّن يجوز له ذلك هو الفقيه أو إلى أدلّة شرط الفقاهة في الإمامة.

وهذا الوجه يكون في نتيجته أقوى من الوجهين الأوّلين؛ لأنّه لا يشتمل حتى على النقص الأوّل من النقصين اللذين مرّت الإشارة إليهما، فكلّما يعدّ عرفاً من شؤون إدارة النظام والحكم يصبح جائزاً للفقيه الوليّ ولو عدّ من الكماليات والمصالح الثانوية.

الثالث: أساس الدليل اللفظي الدالّ على مبدأ ولاية الفقيه، ونقتصر في بحث ذلك على نصّ واحد، وهو التوقيع المشتمل على قوله عليه السلام: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة اللّه» ولا نبحث هنا باقي النصوص التي قد يستدل بها على ذلك اختصاراً للحديث.

كما أننا نقتصر أيضاً في مقام التعرّض لإشكالات هذا النص وعلاجها على أهمّ تلك الإشكالات وهي:

١ ـ الإشكال السندي: لعدم معروفية راوي الحديث، وهو إسحاق بن يعقوب.

٢ ـ احتمال كون اللام في الحوادث الواقعة لام عهد إشارة إلى حوادث وردت في سؤال السائل، والتي لا نعلم ما هي.

٣ ـ كون كلمة الرواة ظاهرة في الارجاع إلى الرواة بما هم رواة، وهذا يعني الإرجاع إليهم في أخذ الروايات وأخذ الفتاوى، وهو غير الولاية، أو الإرجاع إليهم في ذلك وفي ملء منطقة الفراغ في ما يحتاج ملؤه إلى تضلّع روائي، وهذا غير الولاية المطلقة.

ولنبدأ الآن ببحث هذه الأُسس التي أشرنا إليها لولاية الفقيه:

١ ـ على أساس مبدأ الأُمور الحسبيّة:

الأساس الأول لمبدأ (ولاية الفقيه) هو مبدأ الأُمور الحسبية، وهذا الوجه مركب من مقدمتين:

إحداهما: إحراز عدم رضا الشارع بفوات المصالح واضمحلال الأحكام التي تبطل وتضمحلّ بفقدان السلطة والحكومة الإسلاميّة، أو قُل: عدم رضاه بترك حكم البلاد وإدارة أُمور المسلمين بيد الكفار أو الفسقة والفجرة رغم فرض إمكان الاستيلاء عليها من قبل المؤمنين الذين لا يسرّهم إلّا إعلاء كلمة اللّه، ولا يحكمون ـ لو حكموا ـ إلّا بما أنزل اللّه.

وهذه المقدمة ضرورية واضحة لا ينبغي لأحد التشكيك فيها فقهياً.

والثانية: تعيّن الفقيه لهذه المهمّة، لأحد سببين: إما لورود الدليل على اشتراط الفقاهة في قائد الأُمة الإسلامية، وإما لأنه القدر المتيقّن في الأُمور الحسبية، ولابدّ من الاقتصار عليه في مقام الخروج عن أصالة عدم الولاية.

شرط الفقاهة في ضوء الدليل :

أمّا الدليل على اشتراط الفقاهة لدى الإمكان في قائد الأُمّة الإسلاميّة فقد عقد في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» فصل خاصّ للبحث عن ذلك[1] ولكنّي لم أجد فيه ما يكون مقنعاً لإثبات المقصود، وقد استدلّ في هذا الكتاب على اشتراط الفقاهة في وليّ الأمر بالعقل والكتاب والسنّة.

أمّا العقل فقد أشار إليه في هذا الفصل محيلاً إلى التفصيل الوارد في كلامه في فصل سابق، حاصله التمسّك بحكم العقل وبناء العقلاء، حيث إنّهم إذا أرادوا أن يفوّضوا أمراً من الأُمور إلى شخص فلا محالة يختارون له من يكون عاقلاً عالماً بكيفيّة العمل وفنونه، قادراً على إيجاده وتحصيله، أميناً يعتمد عليه ولا يُخشى من خيانته، والولاية وإدارة شؤون الأُمّة من أهمّ الأُمور وأعظلها، فلا محالة تشترط في الوالي بحكم العقل والفطرة هذه الشروط.

وإذا فرض أن المفوّضين لأمر الولاية إلى شخص خاصّ يعتقدون بمبدأ خاصّ وإيديولوجيّة خاصّة متضمّنة لقوانين مخصوصة في نظام الحياة، وأرادوا إدارة شؤونهم السياسيّة على أساس هذا المبدأ وهذه المقرّرات الخاصّة، فلا محالة ينتخبون لذلك من يعتقد بهذا المبدأ، ويكون عارفاً بمقرّراته، بل ينتخبون من يكون أعلم وأكثر اطّلاعاً ما لم يزاحم ذلك جهة أقوى[2].

ولا أدري هل مقصوده هو التمسّك بحكم العقل، أو التمسّك ببناء العقلاء، أو أنّه خلط بين الأمرين؟ فالعقل هو دليل مستقلّ في عرض الكتاب والسنة، وقد نصّ

---

(١) راجع دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٣٠١ ـ ٣١٨.

(٢) المصدر السابق : ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

في أوّل كلامه على أنّ المرجع في إثبات الشرائط هو العقل والكتاب والسنّة، وهذا يعني أنّ مقصوده هو التمسّك بالعقل بدقيق معنى الكلمة، وأمّا بناء العقلاء فليس ينشأ دائماً من حكم العقل بحتاً، بل قد تتدخّل فيه عوامل أُخرى من عواطف أو عادات أو صُدف و أسباب أُخرى، ولهذا تكون حجّيّة الارتكازات والسير العقلائيّة في طول إثبات موافقة الشارع لها وإمضائه إيّاها ولو بدليل عدم وصول الردع، فليس هو دليلاً مستقلاًّ في عرض الكتاب والسنّة، بل التمسّك في الحقيقة يكون بتقرير المعصوم الذي هو قسم من أقسام السنّة في مقابل قول المعصوم وفعله، فطريقة الاستدلال ببناء العقلاء تختلف عن طريقة الاستدلال بحكم العقل، واستشهاده بفعل العقلاء ودأبهم وديدنهم يعني أنّ المقصود هو الاستدلال ببناء العقلاء، وفي أكبر الظن أنّه خلط بين الأمرين وتخيّل أنّ بناء العقلاء دليل على حكم العقل، ففي واقع الأمر أراد التمسّك بحكم العقل.

وعلى أيّة حال فلا ينبغي الإشكال في ما ذكره من حكم العقل أو بناء العقلاء، على أنّ من يلي أمراً يجب أن يكون عارفاً به، فمن يلي أُمور المسلمين يجب أن يكون عارفاً بأحكام اللّه؛ لأنّ الهدف هو تطبيق أحكام اللّه والحكم بما أنزل اللّه ﴿ **وَمَن لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ... هُمُ الظَّالِمُونَ ... هُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾[1]، وإنّما السؤال الذي يتوجّه في المقام هو أنّه هل يدّعى وجوب كون المعرفة بالأحكام معرفة واقعيّة ـ أي علماً وجدانيّاً بالأحكام الواقعيّة ـ أو تكفي المعرفة الظاهريّة التعبّديّة؟

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٤، ٤٥، ٤٧.

فإن قيل بالأوّل كان ذلك منحصراً بـالمعصوم، ولكـن مـفروض كـلامنا هـو الحديث عن إدارة أُمور المسلمين في أيام غيبة المعصوم.

وإن قيل بالثاني توجّه سؤال آخر، وذلك لأنّ المقلّد المطّلع على فتاوى مـن يقلّده كالفقيه له معرفة ظاهرية تعبّدية بالأحكام لا يختلف عن الفقيه فـي أصـل ثبوت هذه المعرفة، وإنما يختلف عنه في طريق تحصيل هذه المـعرفة، فـالفقيه حصل على هذه المعرفة عن طـريق الأدلّـة التـفصيليّة، والمـقلّد حـصل عـليها عن طريق دليل إجمالي هو التقليد وحجيّة رأي من يقلّده، فالفقيه يـعتمد مـثلاً على حجية خبر الواحد والأُصول العملية وغيرها مـن الأدلّـة، والمـقلّد يـعتمد على حجيّة الفتوى.

فهنا يتوجه السؤال الجديد، وهو أنه هـل يشـترط أن تكـون هـذه المـعرفة الظاهرية قائمة على أساس الأدلّة التفصيلية، أو يكفي جامع المعرفة الظـاهرية، فيجوز إعطاء ولاية الأمر بيد من لا يكون فقيهاً بشرط أن يلتزم في خصوص ما يؤثّر فيه الحكم الفقهي بأخذ الرأي الفقهي من الفقيه، ولا يستبدّ برأي فقهي مخترع من قبل نفسه؟ والدليل العقلي أو العقلائي الذي أُشير إليه لا يعطينا إجـابة عـلى هذا السؤال.

وأما الكتاب فقد استدلّ أيضاً على مقصوده من شرط الفقاهة في وليّ الأمـر ببعض الآيات من قبيل قوله تعالى: ﴿ أفمن يَهْدِي إلى الْحَقِّ أَحَقُّ أن يُتَّبَعَ أَمَّن لَا يَهدّي إلَّا أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي

---

(١) سورة يونس: الآية ٣٥.

﴿ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُواْ ٱلأَلْبَابِ ﴾[١]. وقوله تعالى في قصّة طالوت: ﴿ إنَّ اللّه ٱصْطَفَاهُ عليكُمْ وزادَهُ بَسْطةً فِي العِلْمِ وَالجِسْمِ ﴾[٢].

والاستدلال بهذه الآيات على المطلوب غير صحيح، أمّا الآية الأُولى فهي واردة في ردع المشركين عن الشرك حيث قال اللّه تعالى: ﴿ قُلْ هلْ من شُرَكائِكم من يَهْدي إلى ٱلْحقّ قُل ٱللّه يَهدِي للحقّ أَفَمَن يَهدي إلى الحقّ أحقُّ أَن يُتَّبَعَ أمّن لَا يَهدّي إلّا أن يُهدَى فما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾. فقد فُسّر ﴿ يَهدّي ﴾ بمعنى يهتدي، فكأنّ المقصود بقوله: ﴿ أَفَمَن يَهدي ﴾ بقرينة المقابلة بقوله: ﴿ أمّن لَا يَهدّي إلّا أن يُهدَى ﴾ هو ترجيح اتّباع من تكون الهداية نابعة منه وليست مكتسبة على من لا يهتدي بنفسه فضلاً عن أن تنشأ منه الهداية، وهذا يعني أنّ العبودية للّه لا لغيره؛ لأنّ اللّه هو الذي يهدي بنفسه من دون استمداد من غيره، سواء كان المقصود الهداية التكوينيّة والإيصال إلى المطلوب، أو الهداية التشريعيّة وإراءة الطريق، وأمّا غيره تعالى فلا يهتدي بنفسه فضلاً عن أن يهدي غيره إلّا أن يُهدى، فلا يجوز اتخاذ أحد غير اللّه ربّاً، وذلك يشمل جميع المخلوقين بما فيهم المعصومون عليهم السلام؛ لأنّهم جميعاً لا يهتدون إلّا أن يُهدَوا، فالآية ناظرة إلى التبعيّة بمستوى العبوديّة والربوبيّة، ولا تدلّ على شرط الفقاهة في وليّ الأمر، فإنّ الفقيه بل وكذا المعصوم أيضاً لا يَهدّي إلّا أن يُهدى.

أما لو قُرئت الآية هكذا: ﴿ أمّن لَا يَهدي إلّا أن يُهدَى ﴾ بحذف التشديد فقد يقال: إنّ نفس المطلب الذي ذكرناه في قراءة التشديد يأتي هنا، فعنوان

(١) سورة الزمر: الآية ٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٤٧.

(من لَا يَهِدِّي إلّا أن يُهدَى) شامل للفقيه والمعصوم أيضاً، والذي يَهْدِي بلا أن يُهدى منحصر بالله تعالى.

وبكلمة أُخرى: إنّ (من لَا يَهِدِّي إلّا أن يُهدَى) متحد مصداقاً مع (من لا يهتدي إلّا أن يهدى)، وهو الذي لا يملك هداية في ذاته. إذن فلسنا بحاجة إلى مناقشة جديدة في دلالة الآية.

وقد يقال: إن التضايف الموجود بين عنوان (الهادي) وعنوان (المهدي) يجعل المفهوم عرفاً من المقابلة بين (من يهدي) و(من لا يهدي إلّا أن يهدى) هو التقابل بشكل إضافي و نسبي، فالعاميّ بالنسبة للفقيه لا يهدي إلّا أن يُهدى، والفقيه هو الذي يَهدي، والفقيه بالنسبة للمعصوم لا يهدي إلّا أن يُهدى، والمعصوم هو الذي يهدي، والمعصوم بالنسبة للّه لا يَهدِي إلّا أن يُهدى، واللّه هو الذي يهدي.

إذن فعند دوران الأمر في الولاية والقيادة بين العاميّ والفقيه تدلّ الآية على أنّ الولاية للفقيه؛ لأنّ العاميّ لا يهدي إلّا أن يُهدى، والفقيه هو الذي يهدي.

وبالإمكان تسرية هذا الاستظهار إلى قراءة (يَهِدّي) بالتشديد أيضاً، فرغم عدم التضايف بين عنواني المهتدي و الهادي يستظهر توسعة الأمر إلى كلّ مهتدٍ وهادٍ بالنسبة، فالمقلّد بالقياس إلى الفقيه مهتدٍ، والفقيه هو الهادي له، والفقيه بالقياس إلى المعصوم مهتدٍ، والمعصوم هو الهادي له، والمعصوم بالقياس إلى اللّه مهتدٍ، واللّه تعالى هو الهادي له، ودائماً يكون اتّباع الهادي أولى من اتّباع من لا يملك هداية إلّا بسبب ذاك الهادي.

إلّا أنّ هذا الاستظهار لو تمّ فهو لا ينفع بالنسبة للفقيه إلّا في حصر التقليد به بأن يقال: إنّ التقليد للفقيه لا للعاميّ؛ لأنّ العاميّ لا يهدي إلّا أن يهديه الفقيه، فتكون

التبعية للفقيه، لا بالنسبة للقيادة، وذلك لأنّ القيادة لا تكون بمجرّد إعطاء الفتاوى الفقهية التي يصدق فيها بشأن الفقيه أنه يهدي، ويصدق بشأن العامّي أنه لا يهدي إلّا أن يُهدى من قبل الفقيه، وإنما القيادة تكون بإعطاء آراء وأحكام يكون أحد جذورها ـ وأُسسها التي انبنت عليها ـ الفقه، وهناك جذور أُخرى لها قد لا يكون هذا الفقيه أولى بها من غير الفقيه من خبرات سياسية واجتماعية وعسكرية واقتصادية وأمنيّة وغيرها، فليست نسبة الفقيه إلى غير الفقيه في النتائج التي بها تقاد الأُمّة نسبة من يهدي إلى (من لا يهدي إلّا أن يُهدى) إلّا بقدر ما يكون من حصّة الفقه، وهذا يعني أخذ الجانب الفقهي من الفقيه لا أكثر من ذلك.

نعم، تدلّ الآية عندئذٍ على أولوية المعصوم من غير المعصوم في الولاية والقيادة؛ لأنّ المعصوم أخبر الناس بكل ما له دخل في القيادة لا بخصوص الفقه، فنسبته إلى غيره نسبة من يهدي إلى (من لا يهدي إلّا أن يهدى).

ومن هنا يتضح: أن ما في بعض الروايات من الاستشهاد بهذه الآية بشأن اتباع المعصومين ـ كما في رواية سليم بن قيس بشأن خلافة أميرالمؤمنين عليه السلام[1] ـ لا يكون مؤيّداً لكون القيادة للفقيه؛ إذ ليس الفقيه غالباً هو الأعلم بجميع فنون القيادة بخلاف المعصوم.

ولو وجد فقيه كان أكثر الناس خبرة في كل ما هو دخيل في قيادة الأُمّة فلا بأس بدعوى أولويته من غيره في استلام القيادة.

وأما قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ فإن حُمل على العلم بمعنى الدرْك بأن تكون الآية بياناً لعدم صلاحية الأصنام ونحوها

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٣٠٣، نقلاً عن كتاب سليم بن قيس: ١١٨.

للعبادة؛ لأنها لا درْك لها ولا علم فهي أنزل مستوىً من البشر الذي يدرك ويعلم، فضلاً عن أن تكون أهلاً للعبادة، فعندئذٍ من الواضح أنّ الآية أجنبيّة عن المقام.

وإن حُمل على العلم في مقابل الجهل فالفقيه والمقلّد بلحاظ مفاد الآية سيّان، فكلاهما فاقدان للعلم الوجداني بالأحكام الواقعية وكلاهما واجدان للعلم التعبّدي بها أو العلم الوجداني بالأحكام الظاهرية، بفرق أن أحدهما يستند إلى الأدلّة التفصيلية والآخر يستند إلى الدليل الإجمالي كما مضى في جواب الدليل العقلي.

على أنّ الآية إنّما تدلّ على عدم الاستواء بين العالم وغير العالم في الدائرة التي يكون أحدهما فيها عالماً والآخر غير عالم، فإن دلّت بالنسبة للفقيه على شيء فإنّما تدلّ على أنه يجب الرجوع في الفقه إلى الفقيه لا إلى غيره، أما القيادة وإصدار الأحكام الولائية التي يشكّل الفقه أحد جذورها لا تمام جذورها فلا تدل الآية على أحقّية الفقيه بها من غير الفقيه الملتزم في قيادته بقدر ما يمتّ الأمر إلى الفقه بصلة بالرجوع إلى الفقيه.

وأما قوله تعالى: ﴿ إنّ اللّه ٱصْطَفَاه عليكُمْ وَزادَهُ بَسْطَةً في الْعلْم وَٱلْجسْم ﴾ فهذه الآية واردة بشأن طالوت الذي جعل ملكاً في حربهم، وفي مصطلح اليوم جعل قائداً للقوات المسلّحة، وأمّا وليّهم العامّ فقد كان هو نبيّهم، والآية دلّت على أن حكمة اختيار اللّه تعالى لطالوت ملكاً في الحرب هو أن اللّه زاده بسطة في العلم والجسم، فكأنّ المقصود من البسطة في العلم هي البسطة في العلم بفنون الحرب، ومن البسطة في الجسم هي رجحانه على الآخرين في القوى الجسمانيّة المؤثّرة في الغلبة في حرب الأعداء، وعندئذٍ يقال: إنّه يفهم من ذلك أنّ القيادة في

كلّ شيء تتطلّب التفوّق على الآخرين في العلم المرتبط بتلك القيادة، وبما أنّ قيادة الأُمّة نحو تطبيق الإسلام ترتبط ـ فيما ترتبط به ـ بالفقه، إذن فلابدّ أن يكون وليّ الأمر أرجح منهم في الفقه، وهذا لا يكون إلّا بأن يفترض فقيهاً.

ولكنّ هذا الاستدلال أيضاً لا يخلو من نقاش وذلك:

أوّلاً: أنّ لحن الآية لا يدلّ على أكثر من أنّ زيادة العلم كانت حكمة لاختياره تعالى لطالوت واصطفائه عليهم، أمّا أن يكون ذلك دائماً ـ وفي كلّ الحالات ـ علةً لأهلية القيادة فلا يفهم من الآية المباركة، فلو فرضنا أنّ أحدهم كان أعلم من الآخر، والآخر كان أقدر على القيادة لما يمتلك من سعةٍ في الحلم ورحابة الصدر وقوّة الرؤى الصائبة في المصالح الاجتماعية والسياسية، وهو مستعدّ للرجوع إلى ذاك الأعلم في الفقه بعنوان التقليد ـ إن لم يكن هو فقيهاً ـ بقدر ما يمتّ أمر القيادة إلى الفقه بصلة، فالآية لا تدلّ على أرجحية الأوّل على الثاني في القيادة.

وثانياً: أنّ الآية حتى مع الحمل على العليّة لا تدلّ على أكثر من أولوية الأعلم للقيادة في دائرة ما هو أعلم فيها، فطالوت كان أعلم بفنون الحرب، فكان أولى للقيادة في تلك الدائرة، والفقيه أيضاً أعلم من غير الفقيه في دائرة الفقه، فلابدّ أن يكون هو المرجع بقدر ما يمتّ الأمر إلى الفقه بصلة، فإذا كان غير الفقيه يتزعّم ولاية المجتمع ولم يكن الفقيه أعلم منه في فهم المصالح السياسية والاجتماعية، بل قد يكون هو أعلم من الفقيه في ذلك، وكان هو ملتزماً في أحكامه بالرجوع إلى الفقيه بقدر ما تمتّ إلى الفقه بصلة فالآية لا تدلّ على أولوية ذاك الفقيه بالولاية من هذا المقلّد.

وأمّا السنّة فقد استدلّ في كتاب (دراسات في ولاية الفقيه) أيضاً على مقصوده من شرط الفقاهة في وليّ الأمر بالروايات الدالّة على شرط العلم بل الأعلميّة في الإمامة.

وبما أنّ العمدة من تلك الروايات كانت ناظرة ضمناً إلى الوضع المعاش للإمامة وقتئذٍ، فالمنصرف منها هو الإمامة المطلقة أعني الإمامة في الأحكام الولائية وفي الأحكام الفقهية في وقت واحد لا الإمامة في خصوص الأحكام الولائية، فإنّ تلك الروايات قد ورد قسم منها قبل استحكام الفصل ـ لدى مدرسة الخلفاء ـ بين الإمامة في الأحكام الولائية والمرجعية في الآراء الفقهية، وهي محمولة لا محالة على الإمامة بقول مطلق، وقسم آخر منها ورد بعد استحكام هذا الفصل في مدرسة الخلفاء، ولكن ما هو العمدة في هذا القسم وارد في جوّ الحديث حول الثائرين على خلفاء بني العباس والداعين إلى إمامة جديدة، وهم على الأكثر لم يكونوا معترفين بهذا الفصل، فالمفهوم منها أيضاً هو الحديث عن الإمامة بالمعنى المطلق الشامل للإمامة في الأحكام الفقهية، وعليه فلا يرد على الاستدلال بهذه الروايات ما أوردناه على الاستدلال ببعض الآيات: من أنّ العلم أعمّ من العلم الاستنباطي والعلم التقليدي، فإن الإمامة ـ بمعنىً يشمل المرجعية في الأحكام الفقهية ـ لا تنسجم مع فرض العلم التقليدي، خصوصاً أنّ أغلبية تلك الروايات تصرّح بشرط الأعلمية، ومن الواضح أنّ الأعلمية لا توجد في المقلد، فمهما بلغ المقلّد من العلم بالأحكام ببركة تقليده لأحد الفقهاء يبقى ذاك الفقيه الذي يقلّده أعلم منه ويبقى الفقهاء أعلم من المقلّدين.

وإليك بعض تلك الروايات:

أوّلاً: ما ورد قبل استحكام الفصل في مدرسة الخلفاء بين الولاية في الأحكام السلطانية والمرجعية في الأحكام الفقهية من قبيل ما في نهج البلاغة من قوله عليه السلام:

«... وقد علمتم أنّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نهْمته، ولا الجاهل فيُضلّهم بجهله...»[١].

وهذا صريح في ما قلناه من النظر إلى الإمامة التي تشمل المرجعية الفقهية.

ومن قبيل ما في نهج البلاغة أيضاً من قوله عليه السلام: «أيها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر اللّه فيه، فإن شَغَبَ شاغبٌ استعتب، فإن أبى قوتل...»[٢].

ومن قبيل ما في كتاب سليم بن قيس عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «أفينبغي أن يكون الخليفة إلّا أعلمهم بكتاب اللّه وسنة نبيّه، وقد قال اللّه: ﴿ **أَفَمَن يَهدي إلى الحقِّ أحقُّ أن يُتَّبَع أمّن لَا يَهدّي إلّا أن يُهدَى** ﴾. وقال ﴿ **وزادَهُ بَسْطةً في العلمِ والجسم** ﴾، وقال: ﴿ **أو أثارةً من علم** ﴾[٣]، وقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: ما ولّت أُمّةٌ قطّ أمرها رجلاً وفيهم أعلم منه إلّا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا. يعني الولاية، فهي غير الإمارة على الأُمّة»[٤].

وغير ذلك من الروايات الموجودة في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه»، وفي هذا القسم لا يوجد حديث تامّ السند إطلاقاً.

ثانياً: ما ورد بعد استحكام الفصل بين الأمرين في مدرسة الخلفاء، حيث كان

---

(١) نهج البلاغة: ٣٩٨، الخطبة ١٣١.

(٢) نهج البلاغة: ٥٤٩، الخطبة ١٧٢.

(٣) سورة الأحقاف: الآية ٤.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٣٠٣ ـ ٣٠٤ نقلاً عن كتاب سليم بن قيس: ١١٨.

الخليفة مرجعاً في الأحكام السلطانية، والفقهاء ـ كرؤوس المذاهب الأربعة ـ مراجع في الأحكام الفقهية، وذلك من قبيل:

١ ـ ما في أُصول الكافي عن الرضا عليه السلام من مرفوعة القاسم بن علاء عن عبد العزيز بن مسلم قال: «كنّا مع الرضا عليه السلام بمروٍ، فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة في بدء مقدمنا، فأداروا أمر الإمامة وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها، فدخلت على سيدي عليه السلام فأعلمته خوض الناس فيه، فتبسّم عليه السلام ثم قال: يا عبدالعزيز جهل القوم وخدعوا عن آرائهم...» إلى أن يقول عليه السلام: «فكيف لهم باختيار الإمام؟! والإمامُ عالم لا يجهل، وراعٍ لا ينكل، معدن القدس والطهارة والنسك والزهادة والعلم والعبادة، مخصوص بدعوة الرسول صلى الله عليه وآله ونسل المطهّرة البتول...»[١].

والحديث مفصّل جداً، وهو صريح في أنّ محطّ كلامه هو الإمام بالمصطلح الشيعي الخاص، أعني الإمام المعصوم الذي لا يناقش في رأي ولا يرتئي إلّا ما يريده اللّه تعالى، فمورد الحديث أجنبيّ عن المقام إلّا أنه جاء في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» ما نصّه: «وغرض الإمام في الحديث وإن كان بيان أحقيّة الأئمة الاثني عشر بالأمر لأجل واجديتهم للصفات المذكورة، ولكن بالملاك يثبت الحكم لكل من يصير والياً على المسلمين بما هم مسلمون...»[٢].

٢ ـ وما في الكافي بسند تامّ عن عبدالكريم بن عتبة الهاشمي عن الصادق عليه السلام في قصّة دعوة الناس إلى محمد بن عبداللّه بن الحسن، حيث جاء جماعة إلى

---

(١) الكافي ١ : ١٩٨ ـ ٢٠٣، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، الحديث الأول.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٣٠٥.

الصادق عليه‌السلام لكي يدعوه إليه، فعرض الإمام عليه‌السلام على متكلّمهم في ذاك المجلس ـ وهو عمرو بن عبيد ـ أحكاماً لابدّ له من العمل بها لو ولّي الأمر أو أراد أن يولّي أحداً، من قبيل: هل يعيّن الوليّ بالشورى أو بأي طريق آخر؟ ومن قبيل: ما هو الموقف من المشركين الذين لا يسلمون ولا يؤدّون الجزية؟ ومسائل أُخرى، فأفحمه الإمام عليه‌السلام في أجوبته، ولم يعرف كيف يجيب، ثم قال له الإمام عليه‌السلام: «اتّق اللّه، وأنتم أيّها الرهط فاتّقوا اللّه، فإنّ أبي حدّثني ـ وكان خير أهل الارض وأعلمهم بكتاب اللّه عزّ وجلّ وسنة نبيّه صلى‌الله‌عليه‌وآله ـ أنّ رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضالّ متكلّف»[1].

٣ ـ وما في الوسائل عن الفضيل بن يسار قال: «سمعتُ أبا عبداللّه عليه‌السلام يقول: من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضالّ مبتدع، ومن ادّعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر»[2]. وسند الحديث غير تام.

٤ ـ وما مضى من رواية عيص بن القاسم التامّة سنداً عن أبي عبداللّه عليه‌السلام: «عليكم بتقوى اللّه وحده لا شريك له وانظروا لأنفسكم، فواللّه إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها...»[3].

---

(١) الكافي ٥: ٢٣ ـ ٢٧، كتاب الجهاد، باب دخول عمرو بن عبيد والمعتزلة على أبي عبداللّه عليه‌السلام، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦٤، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٣٦.

(٣) المصدر السابق ١١: ٣٥، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأول.

والتحقيق: أنّ هذه الروايات غير تامّة الدلالة على المقصود، وذلك لأنها ـ كما أشرنا إليه ـ تنظر إلى الإمامة بالمعنى المطلق الشامل للإمامة في الأحكام السلطانيّة والإمامة في الأحكام الفقهية، لا إلى مطلق الإمامة التي يكفي في صدقها مجرّد الإمامة في الأحكام السلطانية، ومن الواضح أن الفقاهة شرط في الإمامة بذاك المعنى، فإنّ من لا يكون فقيهاً وعالماً بأحكام الفقه لا عن تقليد لا يعقل أن يكون مصدراً للآراء الفقهية يتبعه الناس فيها، وهذا لا ينافي فرض تولّي شخص لإدارة الأُمور من زاوية الأحكام السلطانية فحسب، مع كونه في نفس الوقت مقلّداً يأخذ الأحكام الفقهية من فقيه ما، وفي ضوئها يصدر أحكامه السلطانيّة، فهذه الروايات لا تكفي لإبطال هذه الفرضيّة.

وهناك روايات أُخرى في المقام، وهي روايات فضل العالم، من قبيل حديث «اللهمّ ارحم خلفائي...» وحديث «العلماء ورثة الأنبياء» وحديث «الفقهاء حصون الإسلام» وحديث «الفقهاء أُمناء الرسل» وحديث «العلماء حكّام على الناس» وحديث «مجاري الأُمور والأحكام على أيدي العلماء». وإن أردت الاطلاع عليها مع تشخيص مصادرها فبإمكانك الرجوع إلى كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» الجزء الأوّل، الفصل الثالث من الباب الخامس، وقد جاء فيه ـ بعد مناقشة دلالة تمام هذه الروايات على مبدأ ولاية الفقيه العامّة ـ: «نعم دلالة جميع هذه الروايات علىٰ تقدّم الفقيه على غيره وصلاحيته لذلك، وأنّه أصلح من غيره ممّا لا إشكال فيها»[١].

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٤٨٩.

أقول : بعد الاعتراف بعدم دلالة هذه الروايات على مبدأ ولاية الفقيه العامّة فهي إنما تدلّ على أنّ الفقهاء هم منار الطريق في فهم الشريعة، وهم مشعل الهداية والنور، وهذا كما ينسجم مع افتراض إعطاء السلطة والحكم بيد أحدهم في فرض بلوغ الأُمّة مستوى استلام زمام الحكم كذلك ينسجم مع افتراضها في يد إنسان عادل أمين غير فقيه متقيّد بالرجوع فيما يكون للتخصّص الفقهي دخل فيه إلى الفقيه.

هذا تمام الكلام في تتميم الأساس الأوّل لمبدأ ولاية الفقيه، وهو مبدأ الأُمور الحسبيّة بفرض قيام الدليل على شرط الفقاهة في قائد الأُمّة الإسلاميّة لدى الإمكان.

شرط الفقاهة في ضوء القدر المتيقّن :

وأمّا تتميمه بضرورة الالتزام في مقابل أصالة عدم الولاية بالقدر المتيقن فتقريبه : أنّ احتمال شرط التخصّص في فنّ الفقه في قيادة الأُمة نحو منهج يكون هدفه تطبيق نظام الإسلام على وجه الأرض المتمثّل في الفقه لا محالة واردٌ بلا إشكال، واحتمال اشتراط عدم التخصّص في الفقه غير وارد بالضرورة، وهذا لا محالة يجعل الفقيه هو القدر المتيقن ممن له أهلية القيادة، ولا يوجد فن آخر يختصّ التخصّص فيه عادة بفئة من الناس، ويصعب للآخرين تحصيل التخصّص فيه، ويكون دخيلاً في تطبيق نظام الحقّ بما يناظر دخل الفقه في ذلك، بحيث يجعل ذلك مقابلاً للفقه، ويقال باحتمال دخل التخصّص فيه في القيادة من دون احتمال دخل عدمه فيها حتى يفترض أنه إذا تقابل شخصان : أحدهما متخصّص في الفقه دون ذاك الفنّ، والآخر متخصّص في ذاك الفنّ دون الفقه، فأمر القيادة يدور بلحاظهما بين المتباينين لا بين القدر المتيقن لصالحيّة القيادة وغيره.

وهذا التقريب في الحالات الاعتياديّة صحيح.

٢ ـ على أساس الأدلّة اللفظيّة لوجوب إقامة الحكم :

الأساس الثاني لمبدأ ولاية الفقيه هو الأدلّة اللفظيّة الدالّة على أنّه يجب على الناس خلق السلطة الإسلاميّة عند عدمها، وهذا أيضاً يكون بحاجة إلى نفس المتمّم الذي ذكرناه في الأساس الأوّل، أعني ضمّ أدلّة اشتراط الفقاهة في من يلي أُمور المسلمين أو ضمّ قاعدة الاقتصار ـ في مقابل أصالة عدم الولاية ـ على القدر المتيقّن، وهو الفقيه.

وهذا المتمّم قد عرفت حاله فلا حاجة إلى تكرار الحديث عنه، وقد عرفت أن التمسّك بفكرة القدر المتيقّن أمر صحيح في الحالات الاعتيادية.

فالذي يبقى هناك للبحث هو أننا هل نمتلك حقاً أدلّة لفظية تدلّ على وجوب خلق السلطة الإسلامية عند عدمها لدى الإمكان، أو لا؟ ولنفترض كما قلنا عدم استلزام ذلك لإراقة الدماء، كي لا يتوقّف هذا البحث على قبول نتيجة البحث السابق.

ولعلّ من خير ما يمكن جعله دليلاً لفظياً على وجوب إقامة السلطة والحكم آيات الخلافة من قبيل قوله تعالى: ﴿ وإذ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَة إِنّي جاعِلٌ في الأرضِ خَليفة ﴾[1]. بناء على أنّ المقصود من هذه الآية خلافة البشر لا خلافة شخص آدم عليه السلام ولو بقرينة تخوّف الملائكة الذي هو تخوّف من جنس البشر لا من شخص آدم عليه السلام، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأرضِ ﴾[2]،

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣٠.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٦٥.

وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذي جَعَلَكُمْ خَلائفَ في الأرضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيه كُفْرُهِ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَنْفِقُوا ممّا جَعَلَكُم مُستخلَفينَ فيه ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ أَمَّن يُجيبُ ٱلْمضْطَرَّ إذا دَعاهُ وَيكشِفُ السَّوءَ ويجعَلُكُمْ خُلَفاءَ الأرْضِ ﴾[٣]. والظاهر أن المراد بالخلافة في هذه الآيات هو خلافة اللّه، وهي تقتضي الحكم والإدارة، أما حملها على الخلافة بمعنى كونهم خَلَفاً لمن قبلهم، وحمل الآية الأُولى على أنه قبل آدم كان ناس آخرون في الأرض فأخبر اللّه تعالى الملائكة بأنه سيجعل في الأرض خلفاء لأُولئك الناس فهو بعيد جداً لأمرين:

الأوّل: أنّ المتكلم لو قال: جعلت فلاناً خليفة ولم يذكر المستخلف عنه فظاهر ذلك أنه يقصد جعله خليفة عن نفس المتكلم، فإنّ فرض مستخلفٍ عنه آخر غير المتكلّم تعتبر فيه مؤونة زائدة تحتاج إلى الذكر، فالمتكلّم نفسه له نوع حضور في كلامه يستغني بذلك عن ذكره، لكن لو قصد الاستخلاف عن شخص آخر فالمناسب ذكره في سياق الكلام، وبهذا يتّضح الفرق بين هذه الآيات وآيات أُخرى من قبيل قوله تعالى: ﴿ ولقد أَهْلَكْنا القُرونَ مِنْ قَبلِكُم لمّا ظَلَموا وَجاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بالْبيّنات وَما كانوا ليُؤْمنوا كذلك نجزي القومَ المجرمين * ثُمَّ جَعَلْناكُمْ خَلائفَ في ٱلأرْض مِنْ بَعْدِهِمْ لننظُرَ كيف تعملون ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ فَكَذَّبُوهُ فَأَنجيناهُ وَمَن مَعَهُ في ٱلفُلْكِ وَجَعَلْناهُمْ خَلائِفَ وَأَغْرَقْنا ٱلّذينَ كَذَّبُوا

---

(١) سورة فاطر: الآية ٢٩.

(٢) سورة الحديد: الآية ٧.

(٣) سورة النمل: الآية ٦٢.

(٤) سورة يونس: الآية ١٣ ـ ١٤.

بآياتنا ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُروا إذْ جَعَلَكُمْ خُلَفاءَ مِنْ بَعْدِ قَومِ نُوح ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُروا إذْ جَعَلَكُمْ خُلَفاءَ مِنْ بَعْدِ عادٍ وَبَوَّأَكُمْ في ٱلأرْضِ ﴾[٣].

ففي هذه الآيات قد جاء ذكر قوم بادوا واستخلاف قوم آخرين، فيحتمل كون المقصود استخلافهم عن الذين بادوا، بخلاف تلك الآيات، ففي أكبر الظنّ أنّ المقصود بها هي الخلافة عن اللّه من قبيل الخلافة في قوله تعالى: ﴿ يا داودُ إنّا جَعَلْناكَ خَليفةً في ٱلأرْضِ فاحْكُمْ بينَ النّاسِ بالْحقّ ﴾[٤] الواضح في إرادة الخلافة عن اللّه بقرينة تفريع الحكم بالحقّ عليها، إلّا أنّ المقصود في هذه الآية هي الخلافة الشخصيّة لداود عليه السلام والمقصود في تلك الآيات هي الخلافة النوعية لجنس البشرية.

والثاني: أنه لا توجد أيّة نكتة بلاغيّة في التركيز على كون جماعة خلفاً لجماعة آخرين، اللهمّ إلّا أن يقال: إنه كان المقصود إلفات النظر إلى نكتة تعرف بالملازمة وبالواسطة. بيانها أن يقال: إذا كنتم خلفاء للذين رحلوا وبادوا فاعلموا أنكم أيضاً ستصيرون إلى نفس المصير، فعليكم إذن الالتزام بطاعة اللّه قبل أنْ تهلكوا كما هلك الذين كانوا من قبلكم، وهذا بخلاف ما إذا حملت الخلافة على الخلافة عن اللّه تعالى بمعنى الوكالة عنه، ففي ذلك إشارة بليغة إلى أنه يجب عليكم الالتزام بتطبيق أوامر اللّه في الأرض؛ لأنكم لستم المُلّاك الحقيقيين في

---

(١) سورة يونس: الآية ٧٣.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٦٩.

(٣) سورة الأعراف: الآية ٧٤.

(٤) سورة ص: الآية ٢٦.

الأرض، وإنما أنتم الخلفاء والوكلاء عن اللّه تعالى، فلابدّ من التزامكم بتعاليم المستخلف عنه والموكّل، على الخصوص في الآية الأخيرة التي ربطت بين الإنفاق والاستخلاف بقوله تعالى: ﴿ أنفِقوا ممّا جَعَلَكُم مُسْتَخْلَفينَ فيه ﴾، فأيّ علاقة مقبولة تراها بين الإنفاق والاستخلاف لو قصد به الاستخلاف عن قوم سابقين؟! اللهمّ إلّا أن يقال أيضاً: إن كونكم خلفاء للذين بادوا مؤشر على أنكم أيضاً ستبيدون، إذن فأنفقوا في سبيل اللّه قبل أن تبيدوا. في حين أنه لو حمل الاستخلاف على الاستخلاف عن اللّه تعالى فالمناسبة البليغة بين الإنفاق والاستخلاف واضحة، والمعنى عندئذٍ ـ واللّه العالم ـ أنكم لستم ملّاكاً لهذه الأموال وإنما أنتم مستخلفون عن المالك ـ وهو اللّه تعالى ـ إذن لابدّ لكم من امتثال أمره بالإنفاق.

فإذا ثبت أنّ المقصود بالخلافة في هذه الآيات الخلافة عن اللّه تعالى أمكن إثبات اشتمال ذلك على ضرورة إقامة سلطة الحقّ بأحد تقريبات ثلاثة:

التقريب الأول: أن يقال: إنّ الحاكم على بلد لو قال: جعلتُ فلاناً خليفة في ذاك البلد يفهم منه جعل فلان حاكماً في ذاك البلد وفق تعاليمه هو، واللّه تعالى حاكم على العالمين وفي السماوات والأرض، فحينما يقول: إن البشرية خليفتي في الأرض يكون معنى ذلك أنّ البشرية حاكمة في الأرض نيابةً عن اللّه تعالى، فعليها أن تحكم وفق تعاليمه وأوامره ونواهيه ـ جلّ وعلا ـ وبما أنه لا يمكن أن يكون كلّ فرد فرد حاكماً مستقلاً على وجه الأرض، فالمقصود إذن أن يكون كلّ فرد مساهماً بقدره في الحكم، وذلك بتأسيس الحكم على أساس الانتخاب والتصويت، فمن حق كلّ أحد أن يدلي بصوته ويكون بهذا المقدار سهيماً في الحكم.

فالأصل في الحكم أن يكون انتخابيّاً إلّا حينما يرى اللّه سبحانه تعيين الحاكم بالنصّ النازل من السماء لعدم صلاحيّة الناس مثلاً للقيام بحمل العبء.

التقريب الثاني: أنّ ما للّه تعالى على العوالم ـ ومنها عالم الأرض ـ هو الحاكميّة بتوابعها المقصودة للّه تعالى من عمران البلاد وإشاعة العدل، ونشر أحكام اللّه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما إلى ذلك، ومعنى خلافة البشريّة عن اللّه في الأرض إيكال كلّ هذه الأُمور إلى نوع البشريّة، وليس من الضروري أن يكون ذلك بإسهام كلّ فرد في الحكم عن طريق الانتخاب، بل على كلّ فرد أن يحمّل جزءاً من هذا العبء الواسع، فمنهم من يساهم في تعمير البلاد، ومنهم من يساهم في تهيئة الأرزاق أو سائر الضرورات للعباد، ومنهم من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومنهم من يقيم الحكم الإسلامي في العباد، فلا ينافي ذلك فرض كون الحاكم معيّناً بنصّ من السماء لا بالانتخاب، ولكن حين فقدان حاكم ظاهر منصوص لابدّ من تحقيق ذلك أيضاً من قبل البشريّة بوجه من الوجوه تكميلاً لمعنى الخلافة من قبل اللّه تعالى.

وهذا الاحتمال إن لم يكن أظهر من الاحتمال الأوّل فالاحتمال الأوّل ليس أظهر منه، ومن هنا لا نرى آيات الخلافة دليلاً على الانتخاب.

التقريب الثالث: لو فرضنا أنّ خلافة اللّه لا تدلّ على أكثر من ضرورة تطبيق الأحكام الإلهيّة على وجه الأرض فقد يقال: إنّ كون إقامة السلطان على وجه الأرض من أحكام اللّه على الناس أوّل الكلام، فالتمسّك لإثباتها بالآية مصادرة على المطلوب.

ولكن الجواب على ذلك: أنّه من الواضح أنّ تطبيق الأحكام الإلهيّة كاملة على وجه الأرض يتوقّف على إقامة السلطان، فإيجاب ذلك يدلّ بالملازمة على إيجاب إقامة السلطان من قبلهم حينما لا يكون السلطان معيّناً بنصّ من السماء.

والفرق العملي بين هذا التقريب والتقريبين الأوّلين أنّ هذا التقريب سوف لن يفيدنا بأكثر من دليل الحسبة؛ أي أنّه لا يثبت به كون الولاية في الكماليّات أيضاً بيد السلطان؛ لأنّها ليست داخلة في المقدّمة التي يتوقّف عليها تطبيق الأحكام الإلهيّة ويسري إليها الوجوب لأجل الضرورة؛ إذ لا ضرورة فيها.

وممّا يمكن الاستدلال به على المقصود أيضاً قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وٱلأَرْضِ وَٱلْجبالِ فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَها الإنْسانُ إنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً لِيُعَذِّبَ اللّه ٱلْمُنافقينَ وَٱلْمُنافقاتِ وَٱلْمُشركينَ وَٱلْمُشركاتِ وَيَتوبَ ٱللّه على ٱلمؤْمنينَ وَٱلمؤمناتِ وكان اللّه غَفُوراً رحيماً ﴾[١] بناء على أنّ الأمانة التي يمكن أن توصف بأنّها أثقل من أن تحملها السماوات والأرض والجبال وحملها الإنسان لا تكون إلّا عبارة عن منصب خلافة اللّه. أمّا ما ورد في عديد من الروايات من تفسير الآية بأنّ اللّه عرض على السماوات والأرض والجبال ولاية عليّ عليه السلام فأبين أن يغصبنها، وغصبها الإنسان الظالم[٢] فهو ممّا لا ينسجم مع بلاغة القرآن وسموّه، وتنزيلٌ له إلى ما هو أحطّ من كلام الإنسان الاعتيادي، ومعه لا يحتمل صدق هذه الروايات.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) راجع تفسير البرهان ٣: ٣٤٠ ـ ٣٤٢.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ يمكن أن يفسّر بمعنىً لا يكون تعليلاً لحمل الإنسان للأمانة بأن يكون المقصود به استئناف الحديث بأنّ الإنسان لظلمه وجهله خان كثيرٌ من أفراده هذه الأمانة، وميّز اللّه تعالى ـ بتحميله الإنسان لهذه الأمانة ـ بين المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الخائنين للأمانة ليعذّبهم وبين المؤمنين والمؤمنات الذين أدّوا الأمانة حقّها، وإن أخطؤوا فقد أخطؤوا أخطاء جانبية يغفرها اللّه لهم ويتوب عليهم.

ويمكن أن يفسّر بمعنى التعليل لحمل الإنسان للأمانة بأن يقال: إنّ الذي يخون الأمانة كان المفروض به أن لا يحملها منذ البدء كي لا يُبتلى بخيانتها، لكن ظلمه وجهله حمله على قبول الأمانة.

ومما يمكن أن يستدلّ به على المقصود الأوامر المتوجّهة إلى المجتمع التي يتوقف امتثالها غالباً على فرض وجود الحكومة والاستعانة بها، فيفهم عرفاً من ذلك أننا مأمورون بإقامة الحكومة التي تحقّق هذه الأُمور إن لم تكن معيّنة من قبل اللّه تعالى، وبالالتفاف حولها، ووضعها في محلها إن كانت معيّنة من قبل اللّه تعالى.

وذلك من قبيل الأوامر بإجراء الحدود، أو الأوامر بتوحيد الكلمة والاعتصام بحبل اللّه وعدم التفرّق.

إلّا أنّ هذا الوجه لا يزيد في النتيجة على وجه التمسّك بالحسبة، أي أنه لا يُنتج لنا إطلاقاً لفظياً نتمسّك به لإثبات ولاية الدولة في أوامرها في الشؤون الكمالية التي لم يكن من الضروري إصدارها.

وهناك وجوه أُخرى من الأدلّة اللفظية على المقصود ذكرت في كتاب دراسات في ولاية الفقيه حذفنا بحثها ومناقشتها اختصاراً للكلام.

٣ـ على أساس النصّ على ولاية الفقيه :

الأساس الثالث لمبدأ ولاية الفقيه هو التمسّك بالنص الدالّ على ولاية الفقيه مباشرة، وهنا نكتفي ببحث رواية واحدة، وهي التوقيع المروي عن إسحاق بن يعقوب قال : «سألت محمد بن عثمان العمريّ أن يوصل لي كتاباً قد سألتُ فيه عن مسائل أشكَلَتْ عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزّمان عليه السلام : أمّا ما سألت عنه أرشدك اللّه وثبّتك... ـإلى أن قال ـ: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة اللّه»[١].

سند الحديث :

وسند الحديث إلى الكليني يشبه أن يكون قطعياً ـكما وضّحناه في كتاب أساس الحكومة الإسلامية وفي بحثنا في الأُصول في حجية خبر الواحد ـ لأنّ الشيخ رحمه الله يرويه عن جماعة فيهم المفيد، عن جماعة فيهم جعفر بن محمد بن قولويه وأبو غالب الزراري عن الكليني، ورواه أيضاً الصدوق عن محمد بن محمد بن عصام عن الكليني.

وعيب السند عبارة عن الراوي المباشر، وهو إسحاق بن يعقوب الذي لم يترجم في كتب الرجال، ولكنه شخص حدّث الكليني بورود توقيع عليه من صاحب الزمان عجّل اللّه فرجه، وافتراء توقيع على الإمام ـفي ظرف غيبة الإمام

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩، وكمال الدين : ٤٨٤، الباب ٤٥ التوقيعات ـالتوقيع الرابع ـ طبعة دار الكتب الإسلامية بطهران، وكتاب الغيبة للطوسي رحمه الله : ١٧٧، مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

وفي ظرف تكون للتوقيع قيمته الخاصّة، بحيث لا يـرد إلّا للـثقات الخـواصّ، وقُدسيّته في النفوس ـ لا يكون إلّا من قبل خبيث رذل، فهذا الشخص أمره دائر بين أن يكون في منتهى درجات الوثاقة أو يكون من الخبثاء والسفلة، ولا يحتمل عادةً كونه متوسّطاً بين الأمرين، ولو كان الثاني هو الواقع لما أمكن عادة خفاء ذلك على الكليني مع ما هو عليه من ضبط ودقة بحث يحتمل صدقه في نقل ورود التوقيع خاصّة، وهو معاصر للغيبة الصغرى ولعصر التوقيعات.

ولك أن تبرز أُسلوباً آخر لتصحيح الحديث، وهو أنّ كذب إسحاق بن يعقوب لو فرض فإمّا أن يفرض في أصل التوقيع أو في بعض خصوصياته فإن فرض في أصل التوقيع فهو مما لا يخفى على مثل الكليني الدقيق فـي ضـبط الأحـاديث المعاصر للتوقيعات، ولا أقل من أنه كان يرتاب في صحّة هـذا النـقل إلى حـدّ يردعه عن أن يرويه، وإن فرض في بعض خصوصياته فـالتحريف فـي بـعض خصوصيات التوقيع بعد ثبوت صدق أصل التوقيع لو احتمل بشأن الخواصّ الذين لم يكن تصدر التواقيع إلّا إليهم إنما يكون لأحد سببين: إمّا لمـصلحة شـخصية كبيرة في هذا التحريف دعت الراوي إلى تحريفه، وإمّا لتساهل في النقل بعد عدم الضبط الدقيق، والأوّل لا يتصوّر في المقام لعدم تصوّر أيّ مصلحة شخصية في التحريف في ما نحن فيه لهذا الراوي، والثاني إن كان يحتمل في النقول الشفهية لا يحتمل عادة في التوقيعات المرويّة عن الإمام صاحب الزمان فـي عـصر يـعتزّ بالتوقيع فيه ويحتفظ به.

ولك أن تقول ـ بغضّ النظر عن وثاقة إسحاق بن يـعقوب وعـدم وثـاقته ـ: رجوع هذا التوقيع إلى عصر الكليني مقطوع به؛ لما عـرفت مـن أنّ راويـه هـو

الطوسي، عن جماعة منهم المفيد، عن جماعة منهم جعفر بن محمد بن قولويه وأبو غالب الزراري، عن الكليني، واحتمال تسرُّب توقيع كذب إلى مثل الكليني في عصر الغيبة الصغرى وفي عصر التوقيعات، ونقل الكليني إياه بعيد جداً، فليس حديث كاذب منقول عن إمام حاضر في الحالات الاعتيادية وانطلاؤه على بعض الشيعة بعيداً، لكن انطلاء توقيع كاذب عن الإمام الغائب في ظرف تتلهّف الشيعة لرؤية توقيع إمامهم، وتهتمّ بطبيعة الحال بفهم صدق التوقيع وكذبه، وعدم انكشاف أمره على مثل الكليني بعيد، وافتراض أنّ الناقل يدّعي أنّ التوقيع ورد عليه بخط الإمام صاحب الزمان ومع ذلك لا يطالبه الكليني بإراءته للخطّ مع افتراض عدم وضوح صدق الراوي لدى الكليني بعيد جدّاً.

أمّا عدم نقل الكليني في الكافي لهذا التوقيع المهمّ فليس موهناً له؛ لأنّ الكافي كُتب لعامّة الناس، فوجود مثل هذا التوقيع فيه الذي يشخّص بالاسم إنساناً ورد له التوقيع وهو إسحاق بن يعقوب غير صحيح؛ لأنّه قد يصبح ولو تحت تعذيب الأعداء سبباً لمعرفة نائب الإمام الذي ورد عن طريقه التوقيع، ومن المعلوم أنّ النيابة وقتئذٍ كانت سرّية عن الأعداء، على أنّ من المحتمل وصول هذا التوقيع إليه بعد تأليف الكافي. هذا حال سند الحديث.

دلالة الحديث :

وأمّا دلالة الحديث فعمدة ما يمكن أن يذكر كمناقشة في دلالته أمران :

الأوّل : أنّ اللام في قوله : «أمّا الحوادث الواقعة» لم يثبت أن يكون لام جنس، فمن المحتمل أن يكون لام عهد إشارة إلى حوادث ذكرها إسحاق بن يعقوب للإمام في كتابه الذي أرسله إليه، وعلى هذا التقدير فقوله : «ارجعوا فيها

إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم» يكون إرجاعاً إليهم في تلك الحوادث المعهودة بين السائل وبين الإمام عليه السلام، ونحن لا نعلمها، ولا نستطيع أن نتمسك بإطلاقها لإثبات الولاية المطلقة للفقيه في جميع الحوادث.

والجواب: أنه حتى لو فرض اللام للعهد فهذا إنما يضرّ بالتمسّك بإطلاق كلمة «الحوادث» ولا يضر بالتمسك بإطلاق كلمة «فإنّهم حجّتي عليكم» فمقتضى إطلاق ذلك هي الوكالة المطلقة في كل ما للإمام ولو بقرينة ظرف صدور الحديث، وهو ظرف غيبة الموكّل التي قد تطول مئات السنين، فلولا هذا الظرف لكان هنا مجال لأن يدّعي أحد أنّ عهدية اللام في الحوادث تصلح للقرينية لصرف إطلاق الحجّية أو الوكالة إلى تلك الحوادث، ولكن هذا الظرف المخصوص يمنع عن هذا الصرف، فهذا مثاله مثال من أوشك على سفرٍ طويل الأمد ـ قد يطول عشرات السنين ـ وفي هذه الفترة سيكون بعيداً عن أملاكه الكثيرة، فسأله أحد عمّن يرجع إليه بشأن بيته الفلاني الذي هو تحت يد السائل بالأُجرة أو العارية مثلاً، فقال له: ارجع إلى فلان فإنه وكيلي، فالمفهوم من هذا الكلام ليست هي الوكالة بشأن ذاك البيت فحسب، وإنّما هي الوكالة بشأن جميع أملاكه. هذا مضافاً إلى أنه لا ينبغي الإشكال في ظهور قوله: «فإنّهم حجتي عليكم» في القضية الحقيقية؛ إذ لو كانت ناظرة إلى بعض حوادث معينة كقضية خارجية فحسب فعادة كان يُعيّن لها وكيل خاص ولا يعطى الأمر بيد كلّي الرّواة، وإذا كانت القضية حقيقية قلنا عند ذلك: إنه إن كان المذكور في رسالة إسحاق بن يعقوب حوادث معينة شخصية فحتى لو كان اللام للعهد بقي قوله: فإنّهم حجتي عليكم على إطلاقه ولا يحمل على معنى فإنّهم حجّتي عليكم في تلك الحوادث لمنافاة ذلك للظهور في القضية الحقيقية، وإن كان

المذكور في رسالة إسحاق بن يعقوب فئة خاصة من الحوادث ولكن بنحو القضية الحقيقية فكون اللام لام عهد بعيد؛ لأنّه لو كان لام عهد كان المناسب إدخاله على عنوان تلك الفئة من الحوادث، لا على عنوان الحوادث.

والثاني: أنّ كلمة «رواة حديثنا» تصرف الكلام إلى أنّ الرجوع إنّما هو إلى الرواة بما هم رواة، وذلك من قبيل الأمر بالرجوع إلى الأطباء مثلاً، فإنّه يفهم من ذلك الرجوع إليهم بما هم أطباء، ولا يفهم منه ولاية الأطباء في كل شيء.

وهذا الإشكال يمكن تقريبه بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن يُقصد به إنكار دلالة الحديث على ولاية الفقيه نهائياً، وذلك بأن يقال: إنّ الرجوع إلى الرواة بما هم رواة إنّما يعني أخذ الروايات عنهم، أو أخذ الفتاوى باعتبار أنّ الفتاوى مستنتجة من الروايات، فهي تؤخذ عن الرواة بما هم رواة، أمّا الأحكام الولائية فهي مخلوقة لنفس الحاكم، وليس مستنبطة من الروايات حتى يفهم من هذا التعبير الرجوع فيها إلى الرواة ويكون الرجوع إليهم فيها رجوعاً إلى الرواة بما هو رواة، فالحديث أجنبي عن الأحكام الولائية نهائياً.

وهذا التقريب يرد عليه: أنّه لا ينسجم مع تعبير «فإنّهم حجّتي عليكم» فمن يكون مرجعاً لأخذ الأحكام عن طريق الروايات أو الفتاوى فقد يصدق عليه أنّه حجّة اللّه؛ لأنّه طريق بين العبد وبين أحكام اللّه الفقهية، ولكنّ المنصرف من قول الإمام عليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم» المقابل بقوله: «وأنا حجّة اللّه» هو الوكالة عنه عليه السلام أي أنّهم وسائط بين الناس وبين الإمام عليه السلام لا بينهم وبين الأحكام الفقهية فحسب التي لم يكن الإمام عليه السلام إلّا مبلّغاً لها، فكما جعل اللّه تعالى الإمام حجّة فيها على العباد جعل الإمام الرواة الفقهاء حججاً له ووكلاء عنه عليهم، وهذا يعطي معنى الولاية.

وبكلمة أُخرى: أنّ قوله: «حجّتي عليكم» يعني جعل الحجّية من قبل الإمام فيما كان للإمام من اختيارات، أمّا حجّيّة نقل الرواية أو الفتوى فهي حجّية من قبل اللّه في فهم أحكام اللّه في عرض حجّيّة البيّنة في الموضوعات مثلاً، وليست حجّيّة مجعولة من قبل الإمام.

مع الأُستاذ الشهيد رحمه‌الله :

الوجه الثاني: أن يقصد به تحديد منطقة ولاية الفقيه وتضييق دائرة الأحكام الولائية التي تنفذ من قبل الفقيه لا إنكارها على الإطلاق، وهذا ما قد يظهر من كلمات أُستاذنا الشهيد رضي‌الله‌عنه في حلقات «الإسلام يقود الحياة» التي كتبها في أواخر أيام حياته الشريفة[١].

وتوضيح الفكرة أنّ المواضيع التي يمارس وليّ الأمر فيها صلاحيّته تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: موارد تعيين الموضوع الخارجي البحت، ثمّ تحديد الموقف بتبع ما تمّ من تشخيص الموضوع من قبيل معرفة أنّ مصلحة المجتمع الإسلامي اليوم هل تقتضي الجهاد بالسلاح أو التقيّة والسكوت، أو معرفة أنّ هلال ذي الحجّة أو العيد أو الصيام ثابت أوْ لا، أو معرفة موضوع الحدّ الشرعي الذي يجب إجراؤه من قبيل ثبوت الزنا أو شرب الخمر أو غير ذلك؟ وما إلى ذلك مما يرجع إلى تشخيص المواضيع البحت، وأما الحكم على كلّ تقدير من تلك التقادير فهو محدّد ضمن الأحكام الثابتة في الفقه، فيَدُ الوليّ لا تمتدّ إلى جوانب الأحكام مباشرة لتغيّرها وإنما يحدّدها الوليّ ويشخّصها بتشخيص موضوعاتها.

---

(١) راجع الإسلام يقود الحياة: ٢٣ ـ ٢٤، ٤٢ ـ ٥٤، ١٤٣ ـ ١٦٢.

والقسم الثاني : موارد ملء منطقة الفراغ التي تركت من قبل الشريعة لوليّ الأمر؛ لاختلاف الموقف منها باختلاف الزمان والمكان والظروف، كفرض الزكاة على غير الأعيان الزكوية التسع كما صدر عن أميرالمؤمنين عليه السلام بالنسبة للخيل، وكالمنع عن الاحتكار الوارد في عهد الإمام عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر، وما إلى ذلك.

وملء منطقة الفراغ ليس أمراً تكون يد الولي طليقة فيه كي يملأها بالشكل الذي يترجّح لديه على الإطلاق، بل يجب أن يكون هذا الملء لمنطقة الفراغ بوضع عناصر متحرّكة في إطار العناصر الثابتة التي تستنبط من الكتاب والسنة.

هذا، وتوجد في تلك العناصر الثابتة مؤشرات إلى اتجاه العناصر المتحركة، من قبيل الهدف المنصوص لحكم ثابت كقوله تعالى ـ تعليلاً لجعل الفيء للّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ـ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[١]، فهذا يدلّ على أنّ التوازن وانتشار المال بصورة تشبع كلّ الحاجات المشروعة وعدم تركّزه في عددٍ محدود من أفراده هدف من أهداف التشريع الإسلامي، فعلى أساسه يضع وليّ الأمر كلّ الصيغ التشريعية الممكنة التي تحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال، وتحول دون تركّزه في أيدي أفراد محدودين، وكما ورد في نصوص الزكاة من التصريح بأنّ الزكاة ليست لسد حاجة الفقير الضرورية فحسب، بل لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي[٢]، وهذا يعني أن توفير مستوىً معيشي موحّد أو متقارب لكلّ أفراد المجتمع هدف إسلامي لابدّ لوليّ الأمر من السعي في سبيل تحقيقه.

---

(١) سورة الحشر : الآية ٧.

(٢) راجع وسائل الشيعة ٦ : ١٥٩، الباب ٨ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٤.

ومن قبيل القيم الاجتماعية التي أكّد الإسلام على الاهتمام بها كالمساواة والأُخوّة والعدالة والقسط ونحو ذلك، فهذه القيم تشكّل أساساً لاستيحاء صيغة تشريعيّة متطوّرة ومتحركة وفقاً للمستجدّات والمتغيّرات تكفل تحقيق تلك القيم.

وكذلك مفاهيم وتفاسير محدّدة أُعطيت في النصوص الإسلامية لظواهر اجتماعية أو اقتصادية معيّنة، فهذه المفاهيم بدورها تلقي ضوءاً على العناصر المتحركة كمفهوم الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام عن الفقر فيما روي عنه: «ما جاع فقير إلّا بما متّع به غنيّ»[١]، وكذكره للتاجر في سياق ذوي الصناعات، وبيان أنه لا قوام للحياة الاقتصادية إلّا بهما[٢] مما يعني أنه عليه السلام كان يجد في التاجر منتجاً كالصانع، وهو مفهوم يختلف تماماً عن المفهوم الرأسمالي للتجارة.

ومن قبيل الأهداف التي حدّدت في الشريعة لوليّ الأمر كما ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «إنّ على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يموّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا»[٣].

---

(١) راجع نهج البلاغة: ١٢٣٢، الحكمة رقم ٣٢٠، طبعة الفيض، والوارد في هذه الطبعة: «ما جاع فقير إلّا بما متع غنيّ».

(٢) نهج البلاغة: ١٠٠٨، عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشتر والنصّ ما يلي: «ثمّ استوصِ بالتجّار وذوي الصناعات، وأوصِ بهم خيراً: المقيم منهم والمضطرب بما له والمترفّق ببدنه، فإنّهم موادّ المنافع وأسباب المرافق وجلّابها من المباعد والمطارح في برّك وبحرك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها، ولا يجترئون عليها ...».

(٣) راجع وسائل الشيعة ٦: ١٨٤، الباب ٢٨ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٣.

ومن قبيل اتجاه التشريع المستكشف من مجموعة من الأحكام، ومثّل لذلك في الحلقة الثانية من حلقات «الإسلام يقود الحياة» بمجموعة من الأحكام استظهر منها اتجاه الشريعة الإسلامية إلى استئصال الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل.

ومن قبيل اتجاه العناصر المتحركة على يد النبيّ أو الوصيّ حينما مارسوا بما هم حكّام وقادة وضع العناصر المتحركة، وذكر أُستاذنا الشهيد لذلك عدة أمثلة في الحلقة الثانية: من قبيل ما أشرنا إليه من المنع عن الاحتكار في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر ووضعه عليه السلام للزكاة على الخيل، وأضاف رحمه الله إلى ذلك التمثيل بمنع النبيّ صلى الله عليه وآله في فترة معينة من إجارة الأرض ونهيه صلى الله عليه وآله عن منع فضل الماء والكلأ، وقال رحمه الله: «إنّ ممارستهم عليهم السلام لوضع العناصر المتحرّكة في شؤون الحياة الاقتصادية تحمل بدون شكّ الروح العامّة للاقتصاد الإسلامي، وتعبّر عن تطلّعاته في واقع الحياة»[١].

وعلى أيّة حال فملء منطقة الفراغ من قبل ولي الأمر ليس على أساس تشخيصه لمصلحة الأُمّة فحسب، بل يكون أيضاً مشروطاً بالتقيد بإطار العناصر الثابتة بما فيها من مؤشّرات منتشرة ضمن الكتاب والسنّة توضّح اتّجاه العناصر المتحرّكة، واستنباط تلك العناصر المتحرّكة كاستنباط العناصر الثابتة إنّما هو شأن الفقيه، وليس شأن كلّ أحد.

وقول الإمام صاحب الزمان عجّل اللّه فرجه: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» ظاهر في الإرجاع إلى الرواة بما هم رواة[٢]،

---

(١) راجع الإسلام يقود الحياة: ٥٠ ـ ٥١.

(٢) الإشارة إلى هذا الاستظهار وردت في الإسلام يقود الحياة: ٢٤.

وذلك من قبيل الإرجاع إلى الطبيب الظاهر في الإرجاع إليه بما هو طبيب، وهذا يعني الإرجاع إلى الفقهاء في القسم الثاني فحسب دون القسم الأوّل؛ لأنّ القسم الثاني هو الذي يكون فهم الحكم فيه بحاجة إلى الاستنباط من الروايات؛ لأن الهدف فيه هو ملء منطقة الفراغ بالعناصر المتحركة، وهي كالعناصر الثابتة يتوقف فهمها علىٰ مراجعة المصادر التشريعية من الكتاب والسنّة؛ كي لا نتورط في مخالفة العناصر الثابتة، وأما القسم الأوّل فليس عدا تشخيص الموضوع الخارجي بحتاً، ولا علاقة له بالروايات، فلا يفهم من إرجاع الحوادث الواقعة إلى الرواة الإرجاع إليهم في هذا القسم.

وهذا الوجه لا يرد عليه ما أوردناه على الوجه الأوّل من مخالفته لما هو المفهوم من قوله: «فإنّهم حجّتي عليكم» إذ لم يكن الهدف من هذا الوجه نفي الولاية تماماً عن الرواة وحصر مسؤولياتهم في نقل الروايات وإصدار الفتاوى حتى يقال: إنّ هذا لا يصدق عليه أنّه حجّة الإمام، ولابدّ لصدق هذا العنوان من نيابتهم عنه فيما بيده من الولاية، بل قد أُقرّت في هذا الوجه نيابة الرواة عن الإمام فيما بيده من الولاية، ولكن في دائرة محدودة، وهي الدائرة التي يكون للروايات دخل فيها، وهي دائرة ملء منطقة الفراغ، وهذا كافٍ في صدق عنوان حجّة الإمام.

ثم القسم الأول ـ وهو تعيين الموضوع الخارجي البحت الذي ذكر أُستاذنا الشهيد ﵀ : أنّه ليس من الضروري الرجوع فيه إلى الفقيه؛ لأنّ الحديث أرجع الأُمّة في الحوادث الواقعة إلى الرواة بما هم رواة؛ أي أرجع الأُمّة إليهم فيما يكون لتخصّصهم الروائي دخل فيه، ولا دخل للتخصّص الروائي في القسم الأوّل ـ: قد

اعترف أُستاذنا الشهيد ﷺ بأنّ الولاية فيه قبل قيام الحكم الإسلامي للفقيه فهو ﷺ يفصّل في الحقيقة بين ما قبل بلوغ الأُمّة مستوى القدرة على إدارة أُمورها عن طريق وليّ منتخب وما بعد بلوغها هذا المستوى، فبعد بلوغها هذا المستوى تلي أمرها بنفسها عن طريق وليّها المنتخب، وقبل بلوغها هذا المستوى تكون الولاية في تشخيص تلك الموضوعات بيد الفقيه.

والتخريج الفقهي لهذا التفصيل هو أنّ أمر الموضوعات الخارجية التي لابدّ من مراعاتها، ونقطع بعدم رضا الشارع بتفويت المصالح المرتبطة بها يعود إلى الفقيه على أساس مبدأ الأُمور الحسبية، والتي لابدّ من الاقتصار في ولاية أمرها على القدر المتيقّن، والقدر المتيقن هو الفقيه؛ إذ لا يحتمل اشتراط عدم الفقاهة في من يلي تلك الأُمور في حين أنّه يحتمل اشتراط الفقاهة فيه، هذا فيما قبل تشكيل الحكم الإسلامي بانتخاب الوليّ، أما إذا وصلت الأُمة إلى مستوى الحكم وانتخبت وليّها فعندئذٍ لا تصل النوبة إلى ضرورة الرجوع إلى الفقيه بعنوان القدر المتيقّن ممن يلي الأُمور الحسبية، وذلك لأن الوليّ قد تعيّن بالدليل الدالّ على نفوذ انتخاب الأُمة، والدليل مطلق، أي لم يقيّد بكون المنتخب فقيهاً، فلا حاجة إلى الاقتصار على القدر المتيقّن بانتخاب الفقيه.

أمّا ما هو دليله ﷺ على نفوذ هذا الانتخاب؟ فهذا ما سنذكره ـ إن شاء اللّه ـ فيما سيأتي من بحث المسألة الثانية. هذا كلّه في القسم الأوّل، وهو القسم الذي لا دخل للتخصّص الروائي في دركه، وهي الموضوعات البحت.

وأما القسم الثاني وهو ملء منطقة الفراغ، والذي يكون للتخصّص الروائي دخل فيه بالبيان الذي مضى، فهذا هو القسم الذي أرجع التوقيع الشريف الأُمّة فيه

إلى الرواة بما هم رواة، وفي هذا القسم هل هناك تفصيل أيضاً بين ما قبل بلوغ الأُمّة مستوى الحكم وانتخابها لولي أمرها، وما بعد بلوغها لهذه المرحلة، أو لا؟ عبائر أُستاذنا الشهيد ﷺ في حلقات «الإسلام يقود الحياة» غير واضحة في هذه النقطة، ولا ندري هل الغموض في ذلك غموض في التعبير أو غموض ثبوتي في أصل تصوّر المطلب في ذهنه الشريف؟ وعلى أيّة حال فيمكن أن يُطرح في المقام احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود أنّ المرجع في هذا القسم هو الفقيه من دون فرق بين ما قبل استلام الأُمّة للحكم وما بعد استلامها له، والتخريج الفقهي لذلك هو التمسّك بالإطلاق لحديث الإرجاع إلى الرواة بما هم رواة، فما دام التخصّص الروائي دخيلاً في تحديد الحكم في هذا القسم فقد دلّ الحديث على ضرورة الرجوع فيه إلى الرواة بما هم رواة، والمقصود بذلك الفقهاء. نعم، لابدّ للفقهاء من الاستشارة في القضايا الاقتصاديّة مثلاً مع المتخصّصين في الاقتصاد؛ كي يحصل التوصّل إلى رأي يضمن المصلحة الاقتصاديّة والمطابقة للعناصر الفقهيّة في وقت واحد كما أشار أُستاذنا الشهيد ﷺ إلى هذه النكتة في الحلقة الثانية من تلك الحلقات[1]. وعلى أيّة حال فحديث الإرجاع إلى الرواة لم يفصّل بين ما قبل استلام الأُمّة للحكم وما بعد استلامها، فالنتيجة هي أنّ الولاية في هذا القسم بيد الفقيه على كلّ حال.

وهذا الاحتمال هو الظاهر من عبائر أُستاذنا الشهيد ﷺ في الحلقة الثانية

---

(١) الإسلام يقود الحياة: ٤٣ ـ ٤٤.

من تلك الحلقات[١]، وكذلك في الحلقة الرابعة منها[٢] بغضّ النظر عن تعبير ركّز عليه في الحلقة الرابعة ستأتي الإشارة إليه.

وعلى الأُمّة أن تشخّص من هو أهل للمرجعيّة في العناصر المتحرّكة والثابتة بإحراز العدالة، وأيّ شرط آخر يفترض فقهيّاً؟ وذلك بأساليب الإحراز المبحوث عنها في محلّها، ولعلّ هذا هو مقصود أُستاذنا الشهيد ﵀ بقوله: «والمرجع الشهيد معيّن من قبل اللّه تعالى بالصفات والخصائص، أي: بالشروط العامّة... ومعيّن من قبل الأُمّة بالشخص؛ إذ تقع على الأُمّة مسؤوليّة الاختيار الواعي له»[٣].

الاحتمال الثاني: ما هو المستوحى من تعبير أُستاذنا الشهيد ﵀ في الحلقة الرابعة بخطّ الخلافة وخطّ الشهادة، وأنّهما يفترقان بعد إقامة الأُمّة للحكم ويجتمعان قبل ذلك، فإنّ المناسب لإطلاق هاتين الكلمتين هو افتراض أنّه حتّى في القسم الثاني، وهو ملء منطقة الفراغ تكون الولاية للأُمّة لدى بلوغها مستوى استلام زمام الحكم لا للفقيه، وتسند إلى من انتخبته الأُمّة ولو لم يكن فقيهاً، وإنّما شأن الفقيه هو الشهادة بموافقة ما ملئ به الفراغ لاتجاه العناصر المتحرّكة في الفقه وعدم خروجها عن دائرة العناصر الثابتة.

وهذا الاحتمال بالإمكان أن يخرّج فنّيّاً بتخريجين:

التخريج الأوّل: أن يقال ـ بعد أن فرضنا تسليم وجود دليل على أنّ الأُمّة تنتخب وليّ أمرها بنفسها، وأنّ ذاك الدليل مطلق يعطيها حقّ انتخاب من أرادته

---

(١) المصدر السابق: ٤٢ ـ ٥٤.

(٢) المصدر السابق: ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣) المصدر السابق: ١٦٠.

ولو لم يكن فقيهاً ـ: إنّ ملء منطقة الفراغ قبل بلوغ الأُمّة مستوى استلام زمام الحكم إنّما كان من شأن الفقيه لدليلين:

أحدهما: قاعدة إسناد ولاية الأُمور الحسبية إلى القدر المتيقّن ـ وهو الفقيه ـ لما مضى من أنّ احتمال اشتراط عدم الفقاهة غير موجود، ولكن احتمال اشتراط الفقاهة موجود.

والثاني: رواية «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» فإنّ هذه الرواية أرجعت الولاية في الأُمور التي يؤثّر في فهمها التخصّص الروائي إلى الرواة ـ بما هم رواة ـ والمفروض أنّ القسم الثاني من هذا القبيل، فهو راجع إلى الرواة ـ أي الفقهاء ـ وأمّا بعد بلوغ الأُمّة مستوى استلام زمام الحكم فكلا هذين الدليلين يسقطان في المقام:

أما دليل الأُمور الحسبية فواضح؛ لأنّ ضرورة الإسناد إلى القدر المتيقن فرع عدم الإطلاق، في حين أنّ إطلاق دليل الانتخاب يعطي حقّ الولاية حسب الفرض لمن انتخبته الأُمّة ولو كان غير فقيه، فلا تصل النوبة إلى التمسّك بكون الفقيه هو القدر المتيقّن ممّن يلي الأُمور.

وأما الدليل الثاني وهو حديث إرجاع الأُمور إلى الرواة ـ بما هم رواة ـ فهو مقيّد بالارتكاز العقلائي والمناسبات بمقدار قصور المولّى عليه، ولذا لا نفهم من أيّ دليل تفترض دلالته على ولاية الفقيه ولايته في القضايا الفردية على إنسان بالغ عاقل غير غائب ولا قاصر في أُمور لا تمسّ الآخرين بسوء، فإنّ هذا الإنسان هو وليّ أمر نفسه في هذه الأُمور، وليس بحاجة إلى من يرجع إليه، كي يشملها إطلاق دليل ولاية الفقيه. هذا حال ولاية الفقيه بالنسبة للفرد في القضايا

الفردية، وكذلك الحال في ولايته بالنسبة للمجتمع في القضايا الاجتماعية، فهي منصرفة إلى فرض قصور المجتمع وعدم قدرته على أن يلي الأُمور الاجتماعية بنفسه، أما إذا بلغ إلى مستوى استلام زمام الحكم بانتخاب وليّ يلي الأُمور ـ بعد فرض ثبوت دليل مطلق على الانتخاب ـ فهو غير قاصر في أُموره إلّا بقدر تشخيص أنّ الحكم الفلاني هل هو مطابق للعناصر الفقهية وليس فيه خروج عن دائرة أحكام الفقه، أو لا؟ إذن فهذا الحديث لا يثبت تدخّل الفقيه إلّا بهذا المقدار، في حين أنه قبل بلوغه هذا المستوى كان قاصراً عن ملء منطقة الفراغ حتى بإشراف فقيه على عدم مخالفة ما يملأ به الفراغ لموازين الفقه.

فالنتيجة هي أنه قبل بلوغ الأُمّة مستوى القدرة على تعيين الوليّ يكون ملء منطقة الفراغ بيد الفقيه مباشرة بحكم هذا الحديث وبحكم قاعدة رجوع ولاية الأُمور الحسبية إلى القدر المتيقّن وهو الفقيه، فالفقيه هو يضع مباشرة الحكم الذي يملأ به الفراغ بقدر حاجة الأُمّة ويعمل في سبيل رفع الأُمّة بالتدريج إلى مستوى استلام زمام الحكم، أما بعد بلوغ الأُمّة هذا المستوى فليس الفقيه هو الذي يضع مباشرة الحكم الذي يملأ به الفراغ، بل الأُمّة هي التي تضع عن طريق ممثّلها المنتخب أو ممثّليها المنتخبين الحكم الذي تملأ به الفراغ بشرط إشراف الفقيه على هذا الملء، كي لا يخرج عن دائرة العناصر الثابتة في الفقه.

وهناك فرق كبير بين الأُسلوبين كما هو واضح، فمثلاً لو كانت هناك صيغتان لملء منطقة الفراغ في قضيةٍ ما ـ كلتاهما مطابقتان حسب رأي الفقيه للعناصر الفقهية وغير خارجتين عن دائرة العناصر الثابتة وعمّا تدلّ عليها من اتجاهات العناصر المتحرّكة ـ لم يجز للفقيه فرض إحدى الصيغتين بالخصوص على الأُمّة،

بل الأُمّة هي التي تختار إحدى الصيغتين عن طريق منتخبها أو منتخبيها ما دام الفقيه معترفاً بعدم منافاة تلك الصيغة للمقاييس الفقهية في حين أنه لو لم تكن الأُمّة بالغة هذا المستوى، ولم يكن لها وليّ منتخب فالفقيه هو الذي يفرض عليها مباشرة إحدى الصيغتين.

ويرد على هذا التخريج: أنّ قياس المجتمع البالغ إلى مستوى استلام زمام الحكم بالفرد البالغ العاقل ـ الذي لا يشمل دليل ولاية الفقيه أو أيّ ولاية عامّة غير ولاية المعصوم تصرفاته الشخصية التي لا تمسّ مصالح الآخرين ـ قياس مع الفارق، فإنّ السبب في انصراف إطلاق دليل الولاية عن الثاني هو أن الثاني ليس بحاجة إلى إعمال ولاية عليه؛ لأنه بنفسه كامل، والمرتكز عقلائياً أنّ الولايات غير ولاية المعصوم إنّما تجعل لتدارك نقص المولّى عليه، وأمّا الأوّل وهو المجتمع فهو بحاجة إلى إعمال ولاية عليه، ولذا يفترض أنه ينتخب من يعمل الولاية عليه، فلو تمّ دليل على نفوذ الانتخاب ـ وثبوت الولاية لمن انتخبه المجتمع ولياً عليه ـ فهذا الدليل في عرض دليل ولاية الفقيه، ولا مبرّر لافتراض كون الأوّل نافياً لموضوع الثاني، نعم لو كانت ولاية الشخص المنتخب ارتكازية واضحة في ذهن كلّ إنسان ـ سنخ ارتكازية ولاية الأب على الطفل الواضحة لدى جميع الناس ـ كان هذا قرينة كالمتصل لنفي إطلاق دليل ولاية الفقيه؛ لأنّ وضوح عدم الحاجة عندئذٍ إلى ولاية الفقيه في الارتكاز العقلائي يبطل إطلاقه، ولذا لا نفهم من دليل ولاية الفقيه ثبوت الولاية له على الطفل في عرض ولاية أبيه الكفوء المتصدّي بالفعل لإدارة أُموره بأحسن وجه، ولكن لا ارتكازية واضحة وشاملة في الأذهان لولاية المنتخب.

التخريج الثاني : أن يقال : إنّ الإرجاع إلى الرواة ـ بما هم رواة ـ لا يعطي أكثر من الإرجاع إليهم في معرفة الأحكام الأوّلية ، وكذلك معرفة مطابقة الأحكام التي تملأ بها منطقة الفراغ للشريعة وعدم مخالفتها للثوابت وللمؤشّرات العامّة ، فإنّ هذا هو مقدار دخل تخصّصهم الروائي في الأمر ، أمّا نفس الملء فلا يثبت بهذا الحديث كونه للفقيه ، فهو يبقى للأُمّة لدى بلوغها مستوى استلام زمام الحكم ، فهي تملأ منطقة الفراغ عن طريق ممثّلها المنتخب أو ممثليها المنتخبين على شرط شهادة الفقيه بعدم تعارض ما ملئ به الفراغ مع الشريعة ، نعم قبل بلوغها هذا المستوى يتصدّى الفقيه لذلك وفق قواعد الأُمور الحسبية وكونه هو القدر المتيقّن ممّن له التصدّي لهذه الأُمور .

إلّا أنّ هذا التخريج لو كان مقصوداً فهو في واقعه رجوع إلى الوجه السابق ، وهو إنكار ولاية الفقيه رأساً وحصر الرجوع إليه في أخذ الفتوى غاية ما هناك أنّ دائرة الفتوى واسعة تشمل كل العناصر الثابتة بما فيها من مؤشّرات اتجاه العناصر المتحركة .

وقد مضى الإيراد على ذاك الوجه بأنّ حصر عمل الفقيه في استكشاف أحكام الشريعة ـ دون ولاية وضع الأحكام ولو بقدر ملء منطقة الفراغ ـ إن كفى في صدق عنوان حجّة اللّه عليه ؛ لأنّه أصبح وسيطاً بين الناس وبين اللّه في إبلاغ الأحكام ، فهو لا يكفي في صدق عنوان « حجّتي عليكم » لأنه لم يصبح نائباً عن الإمام ولو في بعض ما له من الولاية .

وقد اتّضح بهذا العرض أنّ الاحتمال الثاني لو كان مقصوداً فهو بكلا تخريجيه لا يخلو من نقاش .

ولنعد الآن إلى الاحتمال الأوّل، وهو التفصيل بين موارد تشخيص الموضوع واتّخاد الموقف وفق ذاك التشخيص وموارد ملء منطقة الفراغ: بأنّ الأوّل يكون للأُمّة بعد بلوغها مستوى استلام الحكم، وذلك لافتراض دلالة الدليل على نفوذ الانتخاب، والثاني يكون للفقيه حتى بعد بلوغ الأُمّة مستوى الانتخاب بدليل قوله: «فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» الدالّ على الرجوع إلى الرواة ـبما هم رواة ـ والرجوع إلى الرواة ـبما هم رواة ـ لا يكون إلّا في القسم الثاني لعدم تأثير التخصّص الروائي في القسم الأوّل وكذلك قوله: «فإنّهم حجتي عليكم» يكون ضمير الغيبة فيه راجعاً إلى الرواة، فهو يدلّ على كون الرواة ـبما هم رواة ـ حجّة للإمام عليه السلام على الناس، وهذا لا يكون إلّا في القسم الثاني.

وقد تقول: إنّ هذا الدليل الدالّ على ولاية الفقيه في ملء منطقة الفراغ يعارض عند بلوغ الأُمّة مستوى الانتخاب دليل الانتخاب كما مضى فلماذا يقدّم على دليل الانتخاب؟!

ويمكن الجواب على ذلك بوجهين:

الأوّل: أن يقال: إنّ دليل ولاية الفقيه يقدّم في هذه الحالة على دليل الانتخاب؛ للآية التي تقيّد خيرة المؤمنين في شيءٍ بما إذا لم يقض اللّه ورسوله فيه، قال اللّه تعالى: ﴿ **وَمَا كان لمؤمنٍ وَلا مُؤمِنة إذا قَضى اللّه وَرسولُه أمراً أن يكون لهُم الخيرة من أمرهم** ﴾[1].

إلّا أنه يرد على هذا الوجه أن تقيّد انتخاب الناس وخيرتهم بعدم قضاء اللّه ورسوله وإن كان واضحاً حتى مع الإغماض عن هذه الآية المباركة، لكن دليل

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

انتخاب القائد لو تمّ إطلاقه يدلّ على عدم قضاء اللّه ورسوله بولاية الفقيه؛ لأنّ التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص ـ الذي يكون أمر تشخيصه بيد المولى ـ جائز.

والثاني: أن يقال: إنّ مقتضى الجمع العرفي بين دليل الانتخاب لو تمّ ودليل ولاية الفقيه هو ضرورة إيقاع الانتخاب على أحد الفقهاء.

وعلى أية حال فإن كان هذا الاحتمال هو مقصود أُستاذنا الشهيد ﷺ ورد عليه: أنّ كون تخصّص الرواة مؤثراً في القسم الثاني فحسب دون القسم الأوّل غير صحيح، وذلك لأنّ شأن وليّ الأمر في القسم الأول ليس هو تشخيص الموضوع الخارجي فحسب، بل تشخيصه ثم تحديد الموقف باتجاهه كما أشرنا إليه، ففي موضوع إجراء الحدود مثلاً يشخّص الموضوع أوّلاً من صدور الزنا أو الشرب أو غير ذلك ثم يجري الحدّ، وفي موضوع الهلال يشخّص وجود الهلال أو عدمه ثم يفرض على الأُمّة الحكم وفق ما شخّصه، وفي باب الجهاد يشخص مصلحة الأُمة ومصلحة الإسلام ثم يأمر بالجهاد أو ينهى عنه، وفي باب أخذ الحقوق الشرعية وصرفها يشخّص موضوع الأخذ وموضوع الصرف، ثم يأخذها ويصرفها في محلّها الشرعي، وما إلى ذلك من موارد القسم الأوّل ـ ولا نمثّل لذلك بالقضاء لأنه على أيّ حال للفقيه بنصّ خاصّ كمقبولة عمر بن حنظلة[1]، فلا حاجة للبحث فيه ـ وإذا كان شأن وليّ الأمر في هذا القسم هو اتخاذ الموقف العملي لا تشخيص الموضوع فحسب، فمن الواضح أنّ اتخاذ الموقف العملي ليس مرتبطاً بتشخيص الموضوع الخارجي فقط، بل هو مرتبط به وبتشخيص الأحكام الثابتة في الشريعة

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

التي يختلف الفقهاء فيها أو لا تكون ضرورية عادة، ويندر باب لا يوجد في أحكامه خلاف وتكون أحكامه على تقدير ثبوت الموضوع بديهيّة كما في مسألة الهلال، فالخلاف في باب الحدود وفي مصارف الحقوق الشرعية وفي أحكام الجهاد وجواز الجهاد الابتدائي مثلاً وعدمه وغير ذلك كثير، وعدم بداهة كثير من جزئيات هذه الأحكام واضح. إذن فاتّخاذ الموقف العملي في هذا القسم حاله حال القسم الثاني -وهو ملء منطقة الفراغ- في الحاجة إلى التخصّص الروائي غالباً، فلو قيل: إنّ فهم الجانب المرتبط بالروايات يمكن تأمينه عن طريق التقليد فنفس الكلام يأتي في القسم الثاني، ولو قيل: إنّه لابدّ أن يكون نفس الحاكم متخصّصاً في الروايات لقوله: «فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» لوجب القول بذلك أيضاً في كلا القسمين.

بل قد يتفق أنّ أصل إثبات الموضوع الخارجي أيضاً بحاجة إلى تخصّص روائي؛ لأن الإثبات ليس دائماً وجدانياً، بل قد يكون شرعياً يقع الخلاف فيه كالخلاف في شرائط البينة التي تثبت الموضوع، أو الخلاف في معنى العدالة التي هي شرط في البينة، وما إلى ذلك.

إذن فلا فرق بين القسمين في كون الرجوع في ذلك إلى الرواة رجوعاً فيه إلى الرواة بما هم رواة.

نعم قد يتّفق في بعض الموارد من القسم الأوّل أن لا يكون الرجوع فيه إليهم رجوعاً إلى الرواة بما هم رواة، وذلك فيما إذا لم يكن تشخيص الموقف مبتنياً إلّا على أساس تشخيص الموضوع بمشخّص ضروري في الفقه وتطبيق حكم ضروري في الفقه على ذاك الموضوع، كما لو ثبت الهلال ببيّنة وكانت حجّيّتها

بشأن الهلال ضرورية في الفقه، وحكم الهلال من الإفطار أو الصوم أو الحجّ أيضاً كان ضروريّاً في الفقه، فلا يكون الرجوع في مثل ذلك إلى الرواة رجوعاً فيه إليهم بما هم رواة، فلو افترضنا أننا احتملنا فقهياً التفصيل بين موارد القسم الأوّل ـ بثبوت الولاية للفقيه في غير مثل هذا المورد، وعدم ثبوتها في مثل هذا المورد ـ لم يكن للتوقيع الشريف إطلاق لمثل هذا المورد وينحصر الأمر عندئذٍ في مثل ذلك بالرجوع إلى قانون الأُمور الحسبية، وفي خصوص الهلال يمكن الرجوع إلى النصّ الدالّ على أنّ ذاك إلى الإمام(١) بعد فرض شمول كلمة الإمام لمطلق الوليّ الذي ثبتت ولايته في باقي الموارد.

هذا كلّه هو شرح محتملات من كلمات أُستاذنا الشهيد ﷺ في حلقات «الإسلام يقود الحياة» حول الموضوع بعد إرجاعها إلى جذورها الفقهية مع مناقشتها.

ولكن بما أنّ أُستاذنا الشهيد ﷺ لم يكن في تلك الحلقات بصدد البحث الفقهي الاستدلالي، وكان بصدد إعطاء المفاهيم بمستوى عامّة الناس، فهو لم يبحث الجذور الفقهية للتفصيل بين ما قبل استلام الأُمّة لزمام الحكم وما بعد استلامها، واكتفى بذكر تقريب تثقيفي يناسب الفهم العامّ وهو أن خطّ الخلافة وخطّ الشهادة يندمجان لدى وجود المعصوم في شخص المعصوم؛ لأنه مأمون عن الخطأ والزلل، فهو القادر على تولّي كلا الخطين في وقت واحد، أما لدى فقدان المعصوم فيفترق أحد الخطّين عن الآخر لدى بلوغ الأُمّة مستوى استلام زمام الحكم، فيسند خطّ الخلافة إلى الأُمّة وخطّ الشهادة إلى المرجع أي أنّ الأُمّة هي التي

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٧ : ١٩٩، الباب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث الأول، و ٥ : ١٠٤، الباب ٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث الأول.

تمارس الولاية، والمرجع هو الذي يشهد بعدم خروج هذه الممارسة من دائـرة المقاييس الفقهيّة، والسبب في هذا الافتراق هو أنّ المرجـع ليس مـعصوماً عـن الخطأ فلا يصح حصر الخطّين فيه، أمّا قبل بلوغ الأُمّة مستوى استلام زمام الحكم فبما أنّ الأُمّة لا زالت محكومة للطاغوت ومقصيّة عن حقّها في الخـلافة العـامّة فخطّ الخلافة أيضاً يمارسه المرجع إلى جانب خطّ الشهادة، ويـندمج الخـطّان عندئذٍ في شخص المرجع، وليس هذا الاندماج متوقّفاً على العصمة؛ لأنّ خـطّ الخلافة في هذه الحالة لا يتمثّل عمليّاً إلّا في نطاق ضيّق، وضمن حدود تصرّفات الأشخاص، وما دام صاحب الحقّ في الخلافة العامّة قاصراً عن مـمارسة حـقّه نتيجة لنظام جبّار، فيتولّى المرجع رعاية هذا الحقّ في الحدود الممكنة، ويكون مسؤولاً عن تربية هذا القاصر وقيادة الأُمّة لاجتياز هذا القصور وتسلّم حقّها في الخلافة العامّة[١].

أقول: إنّ مناقشة هذا البحث فقهيّاً إنّما يـمكن بـعد إرجـاعها إلى جـذورها الفقهيّة، وهو ما صنعناه آنفاً.

يبقى في المقام بحثان آخران حول كلام أُستاذنا الشهيد ﷺ:

الأوّل: البحث عن ثبوت دليل مطلق على انتخاب الوليّ يشمل حتى انتخاب غير الفقيه وعدمه، وهذا ما نؤجّله إلى ما سيأتي ـإن شاء اللّه ـ من بحث المسألة الثانية، وسيتّضح ـإن شاء اللّه ـ عدم وجود دليل من هذا القبيل.

والثاني: البحث عمّا أفاده ﷺ في المقام من المؤشّرات فـي الفـقه إلى اتّـجاه العناصر المتحرّكة الاقتصاديّة في الإسلام.

---

(١) راجع الإسلام يقود الحياة: ٥١ ـ ٥٣.

المؤشّرات العامّة لاتّجاه العناصر المتحرّكة :

ونبدأ في البحث بالمؤشّر الثاني من المؤشّرات العامّة التي أفادها أُستاذنا الشهيد ﷺ في كتابه «الإسلام يقود الحياة» وهو «الهدف المنصوص لحكم ثابت» ونصّ كلام أُستاذنا الشهيد في ذلك ما يلي :

«وهذا المؤشّر يعني أنّ مصادر الإسلام ـ من الكتاب والسنّة ـ إذا شرّعت حكماً ونصّت على الهدف منه كان الهدف علامة هادية لملء الجانب المتحرّك من صورة الاقتصاد الإسلاميّ بصيغ تشريعيّة تضمن تحقيقه، على أن تدخل هذه الصيغ ضمن صلاحيّات الحاكم الشرعي الذي يجتهد ويقدّر ما يتطلّبه تحقيق ذلك الهدف عمليّاً من صيغ تشريعيّة على ضوء ظروف المجتمع وشروطه الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

ومثال ذلك النصّ القرآنيّ الآتي : ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾[١].

فإنّ الظاهر من هذا النصّ الشريف أنّ التوازن وانتشار المال ـ بصورة تشبع كلّ الحاجات المشروعة في المجتمع ـ وعدم تركّزه في عدد محدود من أفراده هدف من أهداف التشريع الإسلاميّ.

وهذا الهدف يعتبر مؤشّراً ثابتاً في ما يتّصل بالعناصر المتحرّكة، وعلى هذا الأساس يضع وليّ الأمر كلّ الصيغ التشريعيّة الممكنة التي

---

(١) سورة الحشر : الآية ٧.

تحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال وتحول دون تركزه في أيـدي أفـراد مـحدودين، وتـحارب الدولة الإسـلاميّة التـركيز الرأسمالي في الانتاج والاحتكار بمختلف أشكاله.

ومثال آخر: أنّ نصوص الزكاة صرّحت بأنّ الزكـاة ليست لسـدّ حاجة الفقير الضروريّة فحسب بل لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي[١]، أي: لابدّ مـن تـوفير مسـتوىً مـن المعيشة للفقير يلحقه بالمستوى العام للمعيشة الذي يـتمتع بـه غـير الفقراء في المجتمع، وهذا يعني أنّ توفير مستوى معيشي مـوحّد أو متقارب لكلّ أفراد المجتمع هدف إسلامي لابدّ للحاكم الشرعي من السعي في سبيل تحقيقه»[٢].

والذي يبدو لأوّل وهلة في الذهن كإشكال على هذا البـيان هـو أنّ الهـدف المنصوص من قبيل قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ إن حملناه على ما يسمّى في عرف الأُصوليين بالحكمة التي ليس لها اطراد لم يصحّ القياس عليه من قبل وليّ الأمر، وإن حملناه على ما يسمّى بالعلّة صحّ القـياس عليه من قبل المفتي، فكانت النتيجة أن الحكم الثابت بالتعدّي على أساس عموم التعليل حكم إلهي ثابت وليس حكماً ولائيّاً يـثبت ويسـقط حسب مـا يـرتئيه وليّ الأمر.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٦: ١٥٩، الباب ٨ من أبواب المستحقين للـزكاة، الحـديث ٤، وفـي ذيل الحديث: «وما أخذ من الزكاة فضّه على عياله حتى يلحقهم بالناس».

(٢) الإسلام يقود الحياة: ٤٧ ـ ٤٨. طبعة مؤتمر الشهيد الصدر ﵀.

ويمكن الجواب على ذلك إلى هذا الحدّ من البحث بأنّنا نختار حمله على العلّة، إلّا أنّ القرينة على كون إعمال ذلك بيد الوليّ لا بيد المفتي بما هو مفتٍ هي وضوح أنّ اختلاف الزمان والمكان يؤثّر في كيفيّة إعمال التشريع المحقّق للهدف وفي الحاجة إلى التشريع الجديد أو كفاية الحكم المنصوص لتحقيق الهدف، على أنّه قد يبدو هناك أُسلوبان أو أكثر لتشريع ما يحقق الهدف ولابدّ من اختيار أحدها، وكلّ هذا لا يكون بيد المفتي بما هو مفتٍ بل بيد الوليّ.

وبعد ذلك يمكن تطوير الإشكال بأن يقال: إنّ الهدف المنصوص هل يحمل على العلّة أو على الحكمة؟ فإن حمل على الحكمة لم تطّرد، وإن حمل على العلّة قلنا: إنّ قانون منصوصيّة العلّة الموجب للتعدّي لا ينطبق على المقام.

وتوضيح ذلك: أنّ النصّ على العلّيّة الموجب للتعدّي عبارة عن التعليل بحالة من حالات الموضوع من قبيل: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» أو «لا تأكل الرّمان لأنّه حامض» حيث يتعدّىٰ في ذلك إلى كلّ مسكر أو إلى كلّ حامض، وهذا التعدّي ليس بالبرهان العقلي القائل بأنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته؛ إذ ما يدرينا أنّه في النبيذ مثلاً رغم إسكاره لا توجد فائدة أقوى من ضرر الإسكار أو مساوية له رفعت عنه الحرمة، أو لا يوجد مانع آخر عن الحرمة فيه؟! ولام التعليل لا يدلّ عرفاً ولا لغة على العلّيّة التامّة بالمعنى الفلسفي الذي هو عبارة عن مجموع المقتضي والشرط وعدم المانع، وما أكثر إدخال لام التعليل ونحوه في اللغة والعرف على مجرّد المقتضي فحسب، وإنّما يكون التعدّي في المقام باستظهار عرفي يرى أنّ انتزاع صفة من صفات الموضوع كالإسكار أو الحموضة وتعليل الحكم بها ظاهر في نقل الموضوعيّة للحكم من العنوان المذكور أوّلاً

في الكلام إلى ذاك الوصف أو الجزء الذي جرّد من ذاك العنوان وأُدخلت عليه أداة التعليل.

وهذا الاستظهار لا يوجد عرفاً في غير مورد تجريد وصف من الموضوع وتعليل الحكم به، أي أنه لا يوجد في مورد ذكر ثمرة من ثمرات الحكم بعنوان هدف الحكم، فصحيح أن ذاك الهدف قد يوجد في تشريع مماثل يمكن للوليّ أن يشرّعه أو للمفتي أن يفتي به ولكن ما يدرينا أن ذاك الهدف في تشريع آخر لا يكون مقترناً بمانع أو فاقداً لشرط؟! فمثلاً لو قال: «صوموا تصحّوا» لم يدل ذلك عرفاً على وجوب كل ما هو دخيل في صحّة البدن.

والجواب: أننا نختار هذه المرّة أن ذكر الهدف يدل غالباً على كونه حكمة بحسب المصطلح الأُصولي لا على كونه علّة، ودليلنا على ذلك ما عرفته من أنّ استظهار العلية بالمعنى الموجب للاطراد إنما يكون في فرض تجريد وصف من الموضوع وتعليل الحكم به الظاهر في نقل الموضوعية من العنوان الأول إلى هذا الوصف، ولا يكون في موارد جعل نتيجة من نتائج الحكم كهدف للحكم. أمّا إشكال أنّ الحكمة لا تطّرد فجوابه أنّ عدم اطّراد الحكمة سبب لعدم إمكان تعدّي الفقيه بما هو فقيه من مورد النص إلى مورد آخر، وأمّا الوليّ فليس تعدّيه مستنداً إلى هذا النصّ فحسب، بل مستند إلى مجموع هذا النصّ وصلاحياته الولائية، فهو من ناحية له حق الولاية في دائرة الترخيصيات بالإلزام بشيء مباح حينما يرىٰ المصلحة الإجتماعية في ذلك، ومن ناحية أُخرى يكون هو ملزماً بحفظ أهداف الشريعة بقدر الإمكان، فيكون الهدف الذي اكتشفه من هذا النصّ هادياً له إلى كيفية إعمال الولاية.

ومما يشهد في مورد الآية لكون الهدف حكمة لا علة ما عرفته من أنه قد تكون عدة تشريعات كل واحدة منها كافية لحفظ الهدف المقصود والمفروض اختيار أحدها لا جميعها.

الثاني من المؤشرات العامّة: القيم الاجتماعية التي أكّد الإسلام على الاهتمام بها، وكذلك مفاهيم معيّنة وتفسيرات محدّدة لظواهر اجتماعية أو اقتصادية وردت في النصوص.

أما القيم فكالمساواة والأُخوّة والعدالة والقسط ونحو ذلك. قال ﷺ:

«وهذه القيم تشكّل أساساً لاستيحاء صيغ تشريعية متطوّرة ومتحركة وفقاً للمستجدات والمتغيرات تكفل تحقيق تلك القيم وفقاً لصلاحيات الحاكم الشرعي في ملء منطقة الفراغ قال اللّه سبحانه وتعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ﴾[١]، ﴿ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[٢]، ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ﴾[٣]، ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ﴾[٤]، ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[٥]»[٦].

---

(١) سورة المائدة: الآية ٨.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٢.

(٣) سورة النحل: الآية ٦٠.

(٤) سورة الشورى: الآية ١٥.

(٥) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٦) الإسلام يقود الحياة: ٤٩، طبعة مؤتمر الشهيد الصدر ﷺ.

وأما المفاهيم والتفسيرات فمن قبيل :

« مفهوم الإمام أمير المؤمنين عليه‌السلام عن الفقر حيث روي عنه عليه‌السلام أنه قال : « ما جاع فقير إلّا بما متّع به غنيّ »[١] ومثال آخر مفهومه عن دور التاجر ومبررات الربح التجاري في الحياة الاقتصادية فقد تحدّث إلى واليه على مصر مالك الأشتر عن التجار وذوي الصناعات في سياق واحد وأكّد على أنه لا قوام للحياة الاقتصادية إلّا بالتجار وذوي الصناعات[٢] فيما يجتمعون عليه من مرافقهم ويقيمونه من أسواقهم ويكفونهم من الترفق بأيديهم ما لا يبلغه رفق غيرهم. وقال في موضع آخر عنهم : « فإنهم موادّ المنافع ... وجلابها من المباعد والمطارح في برّك وبحرك وسهلك وجبلك وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترئون عليها »[٣]. وهذا يعني أن الإمام عليه‌السلام كان يجد في التاجر

---

(١) الموجود في نهج البلاغة ، الحكمة رقم ٣٢٠ في طبعة فيض : أن اللّه سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء فما جاع فقير إلّا بما منع غني واللّه تعالى جدّه سائلهم عن ذلك . وفي طبعة ابن أبي الحديد الحكمة رقم ٣٣٤ نفس العبارة إلّا أنه ورد بدلاً عن كلمة (منع) كلمة (متّع به) وعلى أيّ حال فالصدر شاهد على أنّ النظر إلى مفاد روايات الزكاة القائلة بأنّ اللّه فرض في مال الأغنياء ما يكفي الفقراء ، ومؤيد لنسخة منع .

(٢) قال الإمام عليه‌السلام في عهده إلى مالك الأشتر : واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلّا ببعض ولا غنى ببعضها عن بعض فمنها جنود اللّه ... ومنها التجار وأهل الصناعات ....

وقال عليه‌السلام في العهد: ولا قوام لهم جميعاً إلّا بالتجار وذوي الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقهم ويقيمونه من أسواقهم ويكفونهم من الترفق بأيديهم مما لا يبلغه رفق غيرهم ....

(٣) قال عليه‌السلام في العهد : ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيراً المقيم منهم والمضطرب بماله والمترفّق ببدنه فإنّهم موادّ المنافع ....

منتجاً كالصانع ويربط بين شرعية ربحه من الناحية الاقتصادية وما يقوم به من جهد في توفير البضاعة وجلبها والحفاظ عليها وهو مفهوم يختلف كل الاختلاف عن المفهوم الرأسمالي للتجارة»[١].

أقول: يأتي هنا أيضاً عين الإشكال الذي مضى في بحث المؤشّر الأول فيقال: إنّ هذه القيم والمفاهيم لا تعني أكثر من مقتضيات وحكم للأحكام وما يدرينا عدم وجود مانع عن حكم مشابه للأحكام الثابتة يعطى بيد الوليّ لكي يحكم به؟!

والجواب نفس الجواب الماضي وهو أنّ صلاحية وليّ الأمر بحدود غير معارضة للأحكام الثابتة إنما نأخذها من إطلاق دليل الولاية، ولكن لا إشكال في أنّ على الولي أن يقرّب المجتمع بقدر الإمكان من أهداف الإسلام وقيمه ومفاهيمه، فأيّ مقدار استنبط من ظواهر الأدلة من قيم ومفاهيم ينفع الوليّ في إنارة الطريق أمامه ولو لم يعلم بالدقّة الموانع فهو يحكم على أساس صلاحياته وفق تلك القيم والمفاهيم ما لم يصل المانع.

الثالث من المؤشرات العامّة: اتجاه العناصر المتحركة على يد النبي أو الوصي.
قال أُستاذنا الشهيد ﵀:

«وهذا المؤشّر يعني أنّ النبي ﷺ والأئمة ﵈ لهم شخصيّتان: الأُولى بوصفهم مبلّغين للعناصر الثابتة عن اللّه تعالى، والأُخرى بوصفهم حكّاماً وقادة للمجتمع الإسلامي يضعون العناصر المتحرّكة التي يستوحونها من المؤشرات العامّة للإسلام والروح الاجتماعيّة والإنسانيّة للشريعة المقدّسة. وعلى هذا الأساس كان النبي ﷺ

---

(١) الإسلام يقود الحياة: ٤٩ ـ ٥٠، طبعة مؤتمر الشهيد الصدر ﵀.

والأئمة عليهم السلام يمارسون وضع العناصر المتحركة في مختلف شؤون الحياة الاقتصادية وغيرها، وهذه العناصر بحكم صدورها عن صاحب الرسالة أو ورثته المعصومين تحمل بدون شكّ الروح العامّة للاقتصاد الإسلامي وتعبّر عن تطلّعاته في واقع الحياة، ومن هنا كانت ممارسات القائد المعصوم في هذا المجال ذات دلالة ثابتة، وعلى الحاكم الشرعي أن يستفيد منها مؤشراً إسلامياً بقدر ما لا يكون مشدوداً إلى طبيعة المرحلة التي رافقتها ويحدّد على أساس هذا المؤشّر العناصر المتحرّكة.

ومن أمثلة هذا المؤشر:

أوّلاً: ما روي في أحاديث عديدة من أن النبي صلى الله عليه وآله منع في فترة معينة من إجارة الأرض، ففي رواية أن النبي صلى الله عليه وآله قال: من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمّىٰ. وفي رواية أُخرى أنه قال: من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه. وفي رواية عن جابر بن عبد اللّه أن النبي صلى الله عليه وآله قال: من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يستطع... فليمنحها أخاه ولا يؤاجرها إياه[1].

---

(١) راجع بشأن هذه الروايات سنن البيهقي ٦: ١٢٨ ـ ١٣٣، طبعة دار المعرفة بيروت، لبنان، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٠: ١٩٦ ـ ٢٠٨، طبعة دار الفكر، وصحيح البخاري بشرح الكرماني ١٠: ١٦٢ ـ ١٦٥، طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان الطبعة الثانية، وبعض رواياتهم دلّت على حمل النهي على النهي عن الإيجار بما لا يضمن ←

فإن عقد الإجارة وإن كان قد سمح به من وجهة القانون المدني للفقه الإسلامي إلّا أن النبيّ ﷺ يبدو من هذه الروايات أنه استعمل صلاحيّاته بوصفه ولي الأمر في المنع عنها حفاظاً على التوازن الاجتماعي، وللحيلولة دون نشوء كسب مترف لا يقوم على أساس العمل في الوقت الذي يغرق فيه نصف المجتمع ـ المهاجرون ـ في ألوان العوز والفاقة.

ثانياً: ما جاء في النصوص من أن النبيّ ﷺ نهى عن منع فضل الماء والكلأ، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: قضى رسول اللّه ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل... أنه لا يمنع فضل ماء وكلأ[1].

وهذا النهي نهي تحريم مارسه الرسول الأعظم بوصفه وليّ الأمر نظراً إلى أنّ مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إنماء الثروة

← حصوله، من قبيل الإيجار بما ينبت على حواشي مسيل المياه بخلاف الإيجار بالذهب والفضة. راجع سنن البيهقي ٦ : ١٣٢ وفق الطبعة الماضية. وبعضها دلت على حمل النهي عن كراء الأرض ببعض ما يخرج منها لا بالذهب والورق، راجع نفس المصدر. وأمّا النواهي الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام فهي واضحة في مثل هذه المحامل، راجع وسائل الشيعة ١٣ : ٢٠٩ ـ ٢١١، الباب ١٦ من أبواب كتاب المزارعة والمساقاة، وأما نقل نهي رسول اللّه ﷺ عن إجارة الأرض مطلقاً ولو لبرهة من الزمن فلم نرَ له عيناً ولا أثراً في لسان روايات أهل البيت عليهم السلام وإنما هو مخصوص بروايات أهل التسنّن.

(١) حديث عقبة بن خالد عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قضى رسول اللّه ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ. وسائل الشيعة ١٧ : ٣٣٣، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

الزراعيّة والحيوانيّة وإلى توفير الموادّ اللازمة للإنتاج توفيراً عامّاً وعدم احتكارها، فألزمت الدولة على هذا الأساس الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلئهم للآخرين.

ثالثاً: ما جاء في عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر واليه على مصر من التأكيد على منع الاحتكار في كلّ الحالات منعاً باتّاً، إذ تحدّث الإمام إلى واليه عن التجار ودورهم في الحياة الاقتصاديّة وأوصاه بهم ثمّ عقّب ذلك قائلاً: «واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحّاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البايع والمبتاع»[١].

وهذا المنع الحاسم من الإمام للاحتكار يعني حرص الإسلام على شجب الأرباح التي تقوم على أثمان مصطنعة تخلقها ظروف الاحتكار الرأسماليّة، وأنّ الربح النظيف هو الربح الذي يحصل عن طريق القيمة التبادليّة الواقعيّة للبضاعة، وهي القيمة التي يدخل في تكوينها منفعة البضاعة ودرجة قدرتها وفقاً للعوامل الطبيعيّة والموضوعيّة، مع استبعاد دور الندرة المصطنعة التي يخلقها التجار والرأسماليّون المحتكرون عن طريق التحكّم في العرض والطلب.

---

(١) نهج البلاغة: ١٠٠٨ ـ ١٠٠٩، الكتاب ٥٣، طبعة الفيض.

رابعاً: ما ثبت عن الإمام أمير المؤمنين ﷺ من أنّه وضع الزكاة على أموال غير الأموال التي وضعت عليها الزكاة في الصيغة التشريعيّة الثابتة، فإنّ الصيغة التشريعيّة الثابتة وضعت الزكاة على تسعة أقسام من الأموال، غير أنّه ثبت عن الإمام أنّه وضع الزكاة في عهده على أموال أُخرى أيضاً كالخيل[١] مثلاً، وهذا عنصر متحرّك يكشف عن أنّ الزكاة كنظرة إسلاميّة لا تختصّ بمال دون مال، وأنّ من حقّ وليّ الأمر أن يطبّق هذه النظريّة في أيّ مجال يراه ضرورياً»[٢].

أقول: يأتي هنا نظير الإشكال السابق وجوابه، فإنّه لو أُريد التعدّي عن خصوص ما صدر عن المعصوم ﷺ إلى موارد أُخرى وبقطع النظر عن إطلاق في دليل ولاية غير المعصوم بأن يجعل عمل المعصوم هادياً إلى حدود ولاية غير المعصوم أمكن الإيراد عليه بأنّ الأمر الولائي للمعصوم كشف عن ملاك في حدود ما أمر به، أمّا التعدّي عن مورده فغير صحيح؛ لأنّ ما فعله سلام اللّه عليه لا يكشف عن عدم مانع عن فعل مثله في مورد مناظر ولا عن كلّ الخصوصيّات الدخيلة في الحكمة التي عرفناها إجمالاً.

ولكن الحلّ ما عرفته من أنّنا لا نقصد الاستفادة من هذه الحكم بقطع النظر عن الإطلاق في دليل الولاية، فالوليّ الفقيه يتمسّك بإطلاق ولايته في غير الإلزاميّات أو في غير الثوابت، ولكن عليه أن يقترب بقدر الإمكان إلى مصالح

---

(١) وسائل الشيعة ٦: ٥١، الباب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث الأول.

(٢) الإسلام يقود الحياة: ٥٠ ـ ٥٢.

الأُمّة من ناحية وإلى الحِكَم المنظورة في شريعة الإسلام من ناحية أُخرى، وهذه المؤشّرات تهديه إلى حدّ كبير إلى تلك الحكم فعليه أن يأخذ بها.

الرابع من المؤشّرات العامّة: الأهداف التي حدّدت لوليّ الأمر. قال أُستاذنا الشهيد ﭬ:

«وهذا المؤشّر يعني أنّ الشريعة وضعت في نصوصها العامة وعناصرها الثابتة أهدافاً لوليّ الأمر وكلّفته بتحقيقها أو السعي من أجل الاقتراب نحوها بقدر الإمكان، وهذه الأهداف تشكّل أساساً لرسم السياسة الاقتصادية وصياغة العناصر المتحركة في الاقتصاد الإسلامي بالصورة التي تحقّق تلك الأهداف أو تجعل المسيرة الاجتماعية متجهة بأقصى قدر ممكن من السرعة نحو تحقيقها.

ومثال ذلك: أنّه جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر ﭺ: أنّ على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يموّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا[١].

وكلمة «من عنده» تدلّ على أنّ المسؤولية في هذا المجال متجهة نحو وليّ الأمر بكل إمكاناته لا نحو قلم الزكاة خاصّة من أقلام بيت المال. فهناك إذن هدف ثابت يجب على وليّ الأمر تحقيقه أو السعي في هذا السبيل بما أُوتي من إمكانات وهو توفير حدّ أدنى يحقّق الغنى في مستوى المعيشة لكلّ أفراد المجتمع الاسلامي، وهذا مؤشّر يشكّل

---

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٨٤ ـ ١٨٥، الباب ٢٨ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٣.

جزءاً من القاعدة الثابتة التي يقوم عليها البناء العُلْوي للعناصر المتحركة من الاقتصاد الإسلامي فيما إذا لم تف العناصر الثابتة بتحقيق الهدف المذكور»[١].

أقول : الهدف المنصوص لوليّ الأمر كما ورد في هذا النص من تكميله لاستغناء الفقير من عنده يصلح أن يكون هادياً لوليّ الأمر حتى لو لم يفرض إطلاق في دليل الولاية، فإن نفس تحديد هذا الهدف للوليّ تعيين لمورد من موارد الولاية، ولكن الهدف المستنبط كحكمة من النصّ من قبيل ما أشار إليه أُستاذنا ﵀ بلحاظ هذا النصّ، وهو توفير حدّ أدنى يحقق الغنى في مستوى المعيشة للكل (لو قصد به التوفير بسائر سياسات اقتصادية غير التموين من عنده) يكون مشمولاً للنكتة التي ذكرناها في المؤشرات السابقة من أنّه ليس علّة توجب التعدّي الى كل سياسة تنتج نفس الهدف، بل نحتاج في الاستفادة من ذلك إلى إثبات الإطلاق في دليل الولاية أولاً، ثم جعل هذه الحكمة هادية لمن ثبتت ولايته كي يقترب إلى تلك الحكمة بقدر الإمكان.

الخامس من المؤشرات العامّة : اتجاه التشريع وهذا هو المؤشّر الأوّل من المؤشّرات وفق ترتيب الحديث في كلام أُستاذنا الشهيد ﵀ في كتابه الإسلام يقود الحياة. قال ﵀ :

«وهذا المؤشّر يعني أن تتواجد في الشريعة وضمن العناصر الثابتة من الاقتصاد الإسلامي أحكام منصوصة في الكتاب والسنّة تتجه كلّها نحو هدف مشترك على نحو يبدو اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف،

---

(١) الإسلام يقود الحياة : ٥٣ ـ ٥٤.

فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشّراً ثابتاً وقد يتطلّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحرّكة لكي يضمن بقاء الهدف أو السير به إلى ذروته الممكنة»[1].

ثمّ ذكر ﷺ كمثال على هذا المؤشّر مجموعة من الأحكام استظهر منها اتجاه الشريعة الإسلامية إلى استئصال الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل، وذلك من قبيل:

١ ـ لم يسمح الإسلام بالملكية الخاصّة لرقبة المال في مصادر الثروة الطبيعية.

٢ ـ ألغى الإسلام الحمى، أي اكتساب الحق في مصدر طبيعي على أساس الحيازة ومجرد السيطرة وبدون إحياء.

٣ ـ إذا تلاشى العمل المنفق في مصدر طبيعي وعاد إلى حالته الأُولى كان من حق أيّ فرد آخر غير العامل الأوّل أن يستثمر المصدر من جديد.

٤ ـ العمل المنفق في إحياء مصدر طبيعي كالأرض أو استثماره لا ينقل الملكية من القطاع العام إلى القطاع الخاص، وإنما يؤكّد للعامل حقّ الأولوية في ما أحياه على أساس العمل.

٥ ـ الإحياء غير المباشر بالطريقة الرأسمالية ـ أي بدفع الأُجور ووسائل العمل إلى الأُجراء ـ لا يكسب حقاً ولا يبرّر للرأسمالي أن يدّعي لنفسه الحق في نتائج الإحياء.

٦ ـ الإنتاج الرأسمالي في الصناعات الاستخراجية لا يكسب الرأسمالي حق ملكية السلعة المنتجة، فمن دفع الأُجور مثلاً إلى العمّال لاستخراج النفط وزوّدهم بالوسائل والأدوات اللازمة لذلك لا يملك النفط المستخرج عن هذا الطريق.

---

(١) الإسلام يقود الحياة: ٤٥.

٧ ـ ملكية وسائل الإنتاج المستخدمة في الصناعات التي تحوّل المتاع من صورة إلى صورة كما في غزل الصوف لا تمنحه حقّاً في السلعة المنتجة، وإنّما له أُجور الانتفاع بتلك الأدوات على الممارسين للعملية.

٨ ـ رأس المال النقدي إذا كان مضموناً في عملية الاستثمار فليس من حقّه أن يساهم في الربح؛ لأنّ الربا حرام.

٩ ـ لا يجوز للمستأجر أن يربح في إيجار العين المستأجرة بدون إحداث عمل فيها.

١٠ ـ لا يجوز إشغال ذمّة الغير بمال عن طريق القرض بدون إقباضه مالاً حقيقياً؛ لأنّ القبض شرط في عقد القرض وبهذا تبطل كل الأوراق المالية التي تفتّق عنها ذهن الرأسمالي الأُوروبي ووجد فيها فرصته الذهبية لتنمية المال بدون أيّ عمل تنمية رأسمالية بحتة، حيث لاحظ أنّ بإمكانه أن يصدر تعهدات بقيمة عشرة أضعاف ما لديه من أموال حقيقية ويغطّي بها قروضاً للآخرين مادام يعرف أنه لن يطالب بالتزاماته في وقت واحد، وهكذا تتضاعف ثروة الرأسمالي بدون عمل على أساس إلغاء دور القبض في عقد القرض[1].

أقول: نحن نغضّ النظر هنا عن مناقشة كلّ بند من هذه البنود العشرة من الأحكام؛ لأنه يتطلّب بحثاً واسعاً ليس هنا مجاله، ونشير إلى أنّ هكذا نمط من اكتشاف النظرية الأساس في الاقتصاد الإسلامي من البناء العُلْوي المتمثّل في عدّة أحكام هي الطريقة التي اتبعها أُستاذنا الشهيد ﵀ في كتاب اقتصادنا،

---

(١) نقلنا هذه المسائل العشر بتصرّف من الإسلام يقود الحياة: ٤٥ ـ ٤٧.

وقد أورد فيه بحثاً مفصّلاً حول كثير من الأُسس التي جعلها رضوان اللّه عليه مذهباً اقتصادياً يمكن إضافته إلى الإسلام.

ولو كان المقصود بذلك اكتشاف تلك الأُسس على مستوى الإفتاء بها كانت أمام ذلك صعوبتان لابدّ من تذليلهما بقدر الإمكان:

الأُولى: أنّنا لا نبني على حجية ظهورٍ متصيّدٍ من الجمع بين أحكام عديدة أو نصوص عديدة منفصل بعضها عن بعض على بحث مفصّل في ذلك بحثناه سابقاً في بعض أبحاثنا.

وتذليل ذلك يكون ـ مع فرض الإمكان ـ بالإكثار من تجميع الأحكام أو النصوص المشتركة الاتجاه ظاهراً إلى حدّ يورث القطع بذاك الاتجاه وكونه هو المقصود للشريعة، فيكون القطع حجة لا محالة.

والثانية: أنّ عديداً من الأحكام التي جمعها أُستاذنا ﷺ تحت عنوان البنى العُلْوية لاكتشاف النظرية الأساس هي فتاوى لعلماء متفرقين آخرين لا يفتي بها هو ﷺ، ومن المعلوم أنّ تلك الفتاوى لا حجية لها لمكتشف النظرية الذي لا يؤمن بتلك الفتاوى.

وتذليل ذلك ـ لو أمكن ـ يكون بالإكثار من تجميع الأحكام من مصادرها الأصلية من الكتاب والسنّة إلى حدّ يكتفي به من تجميع الفتاوى.

وعلى أيّ حال فحتى لو ذلّلنا هاتين الصعوبتين لم يمكن التعدّي عن طريق المفتي إلى أحكام أُخرى مشابهة لتلك الأحكام في الاتجاه؛ لأن الاتجاه لا يعدو أن يكون ملحوظاً فيها بأكثر من ملحوظية الحكم والتي لا اطراد فيما تقتضيها من الأحكام لعدم انضباط كلّ القيود والشرائط والموانع عندنا الدخيلة في الحكم،

فلابدّ من إعطاء ذاك الاتجاه بيد وليّ الأمر كي يستفيد من صلاحية ولايته المطلقة ويحكم لدى المصلحة بأحكام ولائية منسجمة مع ذاك الاتجاه.

وإذا كان الأمر كذلك فالصعوبتان اللتان أشرنا إليهما تهونان في المقام مادام الوليّ يتكئ في علاج الأمر على إطلاق ولايته.

ثم إنّنا ـ حتى الآن ـ حملنا كلام أُستاذنا الشهيد ﷺ على إرادة أنه متى ما اكتشفنا مؤشّراً في العناصر الثابتة في الشريعة إلى العنصر المتحرّك فلابدّ من تقيد الوليّ في حكمه بالخطّ الذي يؤشّر إليه ذاك المؤشّر ويتحرّك في حكمه نحو ذاك الهدف الذي اكتشفناه، أمّا إذا لم نكتشف في مورد ما شيئاً من هذا القبيل فوليّ الأمر هو الذي يضع اتجاه العناصر المتحرّكة وفق ما يراه من المصلحة مقيّداً بعدم الخروج عن إطار العناصر الثابتة.

أما لو كان مقصوده ﷺ أنّ وليّ الأمر يجب أن يلتزم في كلّ مورد يريد ملء منطقة الفراغ بمؤشّرات ثابتة تحدّد له اتجاه عناصر متحرّكة، وتكشف له عن هدف أرادت الشريعة تحقيقه، ففي كلّ مورد لم يكتشف مؤشّراً من هذا القبيل يعجز عن ملء منطقة الفراغ بالولاية، فيرد عليه: أنّه لا دليل على هذا التقييد، وإنّما الوليّ يجب عليه أن يتقيّد في ملء منطقة الفراغ بعدم الخروج عن إطار الإلزامات الأولّية، بمعنى أنّ تغيير الحكم الأوّلي بالحكم الولائي إنما يجوز فيما إذا لم يكن الحكم الأوّلي إلزامياً، وإلّا لم يجز تبديله من غير أن يتبدّل موضوعه ولو على أساس التزاحم، فإنّ تبديله من دون ذلك معناه الخروج عن النظام الإلزامي الذي وضعه الإسلام، في حين أنّ دليل الولاية الموضوعة في شريعةٍ سوف لن يشمل إطلاقه الخروج عن نظام تلك الشريعة الإلزامي، وكذلك لو فرض الحكم الأوّلي

ترخيصيّاً، لكن ثبت بدليل خاصّ أنّ الشريعة لا ترضى بتبدّل ذاك الترخيص إلى الإلزام لمجرّد مصلحة ثانويّة ما لم تصل إلى مستوى وجود مزاحم راجح على مصلحة الترخيص، فذلك يخرج بالتخصيص عن إطلاق دليل الولاية. وهذا القيد لا يعني أكثر من عدم جواز الخروج عن دائرة العناصر الثابتة في الفقه، وهذا لا يختصّ بالقسم الثاني وهو ملء منطقة الفراغ، بل يشمل حتّى القسم الأوّل وهو تحديد الموقف وفق ما يشخّصه من موضوع خارجي، أمّا التقيّد بأكثر من ذلك وهو افتراض عناصر متحرّكة أُشير إليها بمؤشّرات في الفقه لابدّ من التقيّد بها فهذا بحاجة إلى دليل مقيّد؛ لأنّ دليل الولاية مطلق من هذه الناحية فمقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿ **النَّبيُّ أولى بالمؤمنين من أنفُسِهِم** ﴾[1] هو الولاية المطلقة للنبي ﷺ في دائرة المباحات، ثم مقتضى إطلاق قول النبي ﷺ: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه»[2] أن يكون ما للنّبيّ من الولاية للإمام، ثمّ مقتضى إطلاق قول الإمام عليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم» أن يكون ما للإمام من الولاية للفقيه، ولنفترض أنّ هذا الإطلاق مقيّد بقيدين:

أحدهما: أن يلتزم الوليّ بما يرى فيه مصلحة المولّى عليه، وهذا هو المفهوم من جميع أدلّة الولاية غير ولاية المعصوم وغير المالكيّة بالنسبة للمماليك، فإنّ المنصرف منها بمناسبات الحكم والموضوع لحاظ مصالح المولّى عليه.

وثانيهما: التقييد بالقسم الأوّل ـ وهو ملء منطقة الفراغ ـ بقرينة الاستظهار من كلمة الرواة حيث فرض ظهورها في إرادة الرواة بما هم رواة.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦.

(٢) راجع البحار ٢١: ٣٨٧ و ٣٧: ١١١، ١١٢، ١١٥، ١٣٢، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢ وغيرها.

أمّا تقييد الولاية بقيد آخر، وهو انتظار كشف مؤشّرات في الشريعة تؤشّر إلى عناصر متحرّكة لولاها لما أمكن إعمال الولاية بملء منطقة الفراغ بمجرّد ملاحظة عدم الخروج من دائرة الإلزاميّات فهذا بحاجة إلى دليل مفقود، وما أفاده أُستاذنا الشهيد ﵀ من المؤشّرات لو تمّت لا تصلح دليلاً على ذلك، بل لابدّ من أن تثبت في المرتبة السابقة ضرورة التقيّد بمؤشّرات من هذا القبيل، كي يكون هذا تقييداً لإطلاق دليل الولاية، أو أن يدّعى عدم تماميّة الإطلاق في ذاته، فعندئذٍ نضطرّ إلى كشف تلك المؤشّرات لكي نتقيّد بها، وقد أشرنا إلى تماميّة الإطلاق، ولم نعثر على مقيّد له.

هذا تمام كلامنا في المسألة الأُولى وهي أصل مسألة ولاية الفقيه.

من نتائج البحث:

ومن النتائج التي توصّلنا إليها في هذا البحث ما يلي:

١ ـ أنّ مسألة دخول السلطة في الحكم في حاقّ الشريعة الإسلاميّة وتشابكها مع أحكام الفقه الإسلاميّ أو ضرورة إقامة الدولة لا تنتهي إلى نتيجة ولاية الفقيه إلّا بضمّ ذلك إلى دعوى القدر المتيقّن ممّن له حقّ التولّي في الأُمور الحسبيّة، أمّا الدليل اللفظي على شرط الفقاهة فغير موجود عدا ما تفترض دلالته بنفسه على مبدأ ولاية الفقيه.

٢ ـ أنّ حديث: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم» دلالته على ولاية الفقيه تامّة في كلا القسمين، أعني: ملء منطقة الفراغ واتخاذ الموقف على أساس تشخيص الموضوع، إلّا في موارد نادرة. ولو لم نحتمل الفرق فقهيّاً بلحاظ تلك الموارد النادرة تمّت الدلالة ولو بالالتزام في تلك الموارد أيضاً.

٣ ـ سيتّضح في المسألة الثانية أنّه لا يوجد دليل مطلق على الانتخاب يشمل انتخاب غير الفقيه كي يعارض به التوقيع الشريف الدال على ولاية الفقيه، أمّا لو فرض وجود دليل من هذا القبيل فمقتضى الجمع بينه وبين التوقيع وجوب كون المنتخب الولي منحصراً في دائرة الفقهاء.

المسألة الثانية :

مدىٰ دخل الانتخاب في الولاية

- دليل الانتخاب مع إطلاق المنتخب .
- دليل الانتخاب مع إجمال المنتخب .
- الترجيح بالانتخاب بعد فرض صلاحيّة الولاية .
- التمسّك بما ورد في (الرضا من آل محمد) .
- انتخاب غير الفقيه .
- الفقيه غير المنتخب .

المسألة الثانية : في مدى دخل الانتخاب في الولاية أو عدم دخله :

تارة يفترض وجود دليل على صحّة انتخاب الأُمّة لمن يلي أمرها وفقاً لفقه الإسلام مع فرض الإطلاق في ذاك الدليل لما إذا كان المنتخب غير فقيه، وغاية الأمر هي أن المنتخب لو كان غير فقيه يجب عليه الرجوع إلى فقيه بقدر ما يتّصل الأمر بالفقه، فلو ثبت دليل على شرط الفقاهة كان ذلك تخصيصاً لدليل الانتخاب.

وأُخرى يفترض أنّ أمر الولاية وإن كان منحصراً في الفقهاء ـ إمّا بدليل خاص أو من باب القدر المتيقّن ـ ولكن دليل الانتخاب دلّ على أنّ شخص الوليّ يتحدّد بالانتخاب، وهو وإن لم يكن له إطلاق لانتخاب غير الفقيه ولكن أثره خروج كلّ فقيه آخر غير من انتخب من دائرة الولاية.

دليل الانتخاب مع إطلاق المنتخب :

أمّا الفرض الأوّل ـ وهو افتراض دليل مطلق على الانتخاب يشمل حتى انتخاب غير الفقيه ـ فهذا هو الظاهر من عبائر أُستاذنا الشهيد ﵁ حيث كتب يقول : «فخطّ الشهادة يتحمّل مسؤوليته المرجع على أساس أنّ المرجعية امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط ...» إلى أن يشرح ﵁ اندماج خطّ الشهادة وخطّ الخلافة

في شخص المرجع ما دامت الأُمّة محكومة للطاغوت ومقصيّة عن حقّها في الخلافة العامّة ثم يقول ما نصّه :

«وأما إذا حرّرت الأُمّة نفسها فخطّ الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمّة بتطبيق أحكام اللّه وعلى أساس الركائز المتقدّمة للاستخلاف الربّاني، وتمارس الأُمّة دورها في الخلافة في الإطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين التاليتين :

﴿ وأمرُهُمْ شُورَى بَينَهُمْ ﴾[١].

﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[٢].

فإنّ النصّ الأوّل يعطي للأُمّة صلاحية ممارسة أُمورها عن طريق الشورى ما لم يردْ نصّ خاصّ على خلاف ذلك، والنصّ الثاني يتحدّث عن الولاية وأنّ كلّ مؤمن وليّ الآخرين، ويريد بالولاية تولّي أُموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنصّ ظاهر في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية.

وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف.

وهكذا وزّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطّين بين المرجع والأُمّة، بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية، فلم يشأ أن تمارس الأُمّة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها، ويشرف على سلامة المسيرة، ويحدّد لها معالم

---

(١) سورة الشورى : الآية ٣٨.

(٢) سورة التوبة : الآية ٧١.

الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ من الناحية الأُخرى أن يحصر الخطّين معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً»[١].

أقول: الذي يبدو من هذا النصّ أنّه ﷺ يؤمن بأنّ قوله تعالى: ﴿ وأمرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ دليل على الانتخاب.

وقد يورد على هذا الدليل بدعوى الإجمال في الآية، حيث إنها لو كانت بصدد تشريع الانتخاب فهي لم تبيّن ما هو المقياس لدى الاختلاف، هل المقياس كمّي أو كيفي؟ أي لو فرض أنّ أكثرية السواد العامّ انتخبت شخصاً، ولكن وجوه القوم المحنّكون كان أكثرهم ضمن الأقليّة التي انتخبت شخصاً آخر فأيّهما هو المتعيّن للولاية في المقام، هل الأوّل للترجيح الكمّي الموجود في ناخبيه، أو الثاني للترجيح الكيفي الموجود في ناخبيه؟ ولو أن الإسلام كان يتّجه إلى الانتخاب لكان عليه أن يوضّح المقياس في نفوذ الانتخاب، هل هو الترجيح الكمّي أو الكيفي؟

فكأنّ أُستاذنا الشهيد ﷺ كان بصدد الجواب على هذا الاعتراض، فأراد رفع الإجمال بضمّ آية أُخرى إلى آية الشورى وهي قوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ فحمل ﷺ الولاية في هذه الآية على تولّي الأُمور بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها، وعندئذٍ فالنصّ ظاهر في سريان الولاية بالمعنى المطلوب في المقام بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية، وهذا يعني عدم تأثير للترجيح الكيفي لبعض على بعض في الحساب، فالمرجّح كمّي بحت.

---

(١) الإسلام يقود الحياة: ١٦٠ ـ ١٦١.

ولعلّه ﷺ إنّما لم يستدلّ مستقلاً على الانتخاب بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ بأن يثبت بذلك الولاية الكاملة للأُمّة ـ وهذا لا يكون إلّا بتأثير الكلّ في الانتخاب ـ بنكتة أنّ الإطلاق الشمولي في المحمول غير جارٍ، فلا يمكن إثبات الولاية الكاملة بالإطلاق في هذه الآية، فلعلّها ولاية بقدر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً، فرأى ﷺ أنّ الأنسب هو الاستدلال بمجموع الآيتين بأن يقال: إنّ تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ولاية بعضهم لبعض يناسب افتراض كبرى واسعة فرّع عليها هذا الفرع، وتلك الكبرى الواسعة التي يسهل تصوّرها في المقام هي افتراض أنّ كلّ ولاية تثبت للمؤمنين فهي للكلّ، أي أنّ الكلّ شركاء فيها، فإذا ضممنا ذلك إلى ولاية الشورى المستفادة من قوله تعالى: ﴿وأمرُهُمْ شُورَى بَينَهُمْ﴾ ثبت أنّ هذه الولاية للكلّ، وإذن فالعبرة تكون بالأكثرية الكميّة لا محالة.

أقول: إنّ الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ على المعنى الذي عرفت غير صحيح، وذلك لأنّ كلمة الولاية وردت في اللغة بمعنيين: بمعنى الأولويّة في التصرّف ونفوذ الأمر، وبمعنى النصرة والمؤازرة، وربط هذه الآية بما نحن فيه يتوقّف على حمل الولاية على المعنى الأوّل؛ لأنّ مجرّد النصرة والمؤازرة أجنبية عن المقام، وتفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يناسب المعنى الأوّل كذلك يناسب المعنى الثاني أيضاً، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو تسديد عن الخطأ نوع تآزر ونصرة، وكأنّ التعبير بالأمر والنهي هو الذي يراه أُستاذنا قرينة على إرادة المعنى الأوّل للولاية؛ لأنّ الأمر والنهي يتفرّعان على المولوية بذلك المعنى، ولكنّ الواقع أنّ

هذا ليس قرينة على إرادة المعنى الأوّل، فإنّ الأمر والنهي لا يتوقّفان على فرض الولاية ونفوذ الكلمة بمعنى وجوب طاعته، بل يكفي ـ مناسبةً للاستعلاء والتأمّر ـ أنّ الطرف المقابل إنسان منحرف قد نكب عن الطريق الصحيح، فيستعلي عليه المؤمن ويأمره بالمعروف ويزجره عن المنكر.

إلّا أنّ الظاهر أنّ مشكلة إجمال آية الشورى وعدم وضوح كون المقياس في ولاية الشورى هو الترجيح الكمّي أو الكيفي في نفسها محلولة بلا حاجة إلى مراجعة آية الولاية، وتأكيدنا على هذا الإشكال في كتاب أساس الحكومة الإسلامية في غير محلّه، وذلك لأنّ المفهوم عرفاً من ولاية الشورى لو تمّت إنما هي ولاية الأكثرية، فإنها هي التي تصلح مقياساً منضبطاً عند العرف، أما الترجيح الكيفي فهو لا ينضبط عادة، فكلّ جهة أو فئة من النّاس قد تدعي الترجيح الكيفي لنفسها، فلا معنى لافتراض ترجيح رأي الأقلية بحجة الترجيح الكيفي، فإنّ في الأكثرية من ينكر الترجيح الكيفي في جانب الأقلية أو يدّعيه لنفسه، فالضابط المعقول لحسم النزاع إنما هو الترجيح الكمّي لا الكيفي.

إلّا أنّ الشأن في أصل دلالة آية الشورى على ولاية الشورى، وتوضيح ذلك:

أن الشورى: تارة يُقصد بها تنفيذ رأي الأكثرية، وهذا ما قد نعبّر عنه بولاية الشورى، وأُخرى يُقصد بها مجرّد الاستضاءة بالأفكار والاستنارة بها من دون افتراض تضمّن الحجية ووجوب طاعة رأي الأكثرية، وقد يقال: أنّ قوله تعالى: ﴿ وأمرُهُمْ شُورَى بَينَهُمْ ﴾ ظاهر في المعنى الأوّل بقرينة أنّ الضمير ظاهر في الرجوع إلى كل المؤمنين، ولا يتصوّر معنىً للاستنارة في أمر ما بأفكار الكلّ،

فكأنّ المقصود ـ والله العالم ـ هو انتخاب الوليّ الذي هو أمر يمسّ الكلّ والذي لا يكون إلّا بمعنى تحكيم رأي الأكثريّة.

إلّا أنّ هذا الاستظهار لو تمّ في نفسه يقابله استظهار آخر، وهو أنّ الآية الشريفة بصدد بيان صفات من ادّخر لهم متاع الحياة الآخرة، قال اللّه تعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُم مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾[1]، وهي ظاهرة في صفات تقبل الفعليّة في زمن صدور الآية، وكلّها فعليّة وقتئذٍ إلّا العمل بالشورى لو فسّر بمعنى الانتخاب وتحكيم رأي الأكثريّة، فهذا لا يمكن أن يكون فعليّاً وقتئذٍ؛ لأنّ من ضروريّات الإسلام أنّه لا معنى للانتخاب وتحكيم رأي الأكثريّة في فرض وجود الوليّ المنصوب من قبل اللّه تعالى، قال اللّه عزّ وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُم الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2]، وقال عزّ من قائل: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[3]، فقد تكون هذه قرينة على حمل الآية على إرادة الاستضاءة بأفكار الآخرين بالشكل المعقول من دون إرادة الاستشارة مع الكلّ؛ إذ هذا غير معقول في الاستضاءة بالأفكار، فيصبح وزان الآية وزان آية أُخرى صريحة في هذا المعنى، وهي قوله تعالى:

---

(١) سورة الشورى: الآية ٣٦ ـ ٣٩.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٦.

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[1] فهذه الآية واضحة في عدم إرادة ولاية الشورى؛ لأنّها نسبت العزم إلى شخص الرسول ﷺ وقال: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ﴾ فالمقصود بها مجرّد الاستشارة والاستضاءة بالأفكار ولو بهدف تعويد الأُمّة على ذلك أو بهدف إشراكهم في المسؤوليّة وتحسيسهم بتحمّل العبء[2].

هذا، وهناك وجهان آخران ـ غير دليل الشورى ـ يمكن فرض إطلاقهما لانتخاب غير الفقيه، وهو ما سيأتي من الوجه الثالث والرابع من الوجوه التي سننقلها عن كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» وستأتي مناقشتهما أيضاً.

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) إن قلت: إنّ قوله: ﴿ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ يمكن حمله على ولاية الشورى مع افتراض قابليّة هذا الوصف للفعليّة وقتئذٍ ولو بلحاظ قضايا جزئيّة، كجماعة اشتركوا في سفر أو مال أو في تجارة وما إلى ذلك، فيكون ﴿ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ ولو استحباباً، وخصوص فرد من أفراد ولاية الشورى ـ وهو تعيين ولي الأمر بالشورى ـ تأجّل إلى زمان الغيبة، وهذا لا يضرّ بظهور الآية في أصل قابلية هذا الوصف للفعليّة وقتئذٍ، وهذا الفرد بالذات غير قابل للحمل على الاستحباب، فإنّ المنتخب للإمرة إمّا أن يكون وليّاً واجب الطاعة أو لا قيمة لأمره، ولا يكون في سلطانه ـ لدى العمد والالتفات ـ إلّا طاغوتاً. أمّا احتمال الاستحباب في ذلك فغير وارد فقهيّاً.

قلت: لا إشكال فقهيّاً في عدم ولاية الشورى في مثل موارد الاشتراك في أمر، غاية الأمر أنّهم إن أجمعوا جميعاً على رأي ولو على رأي الأخذ بما تصوّبه الأكثريّة سلّمت شركتهم، وإلّا فسخوها لا محالة، والمصداق المحتمل لولاية الشورى إنّما هي القضايا الراجعة إلى السلطة والحكم وسن القوانين وما إلى ذلك.

دليل الانتخاب مع إجمال المنتخب :

وأمّا الفرض الثاني ـ وهو افتراض دليل على الانتخاب ولو لم يكن له إطلاق من ناحية شروط المنتخب، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن وهو انتخاب الفقيه ـ فهو عبارة عن أكثر الوجوه التي جاء ذكرها في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه»[1] فإنّها لو تمّت لا ينعقد لها إطلاق بالنسبة لشروط المنتخب، وأقصد بأكثر الوجوه ما عدا ما سيأتي من الوجه الثالث والرابع والخامس، وعلى أية حال فخلاصة تلك الوجوه الواردة في ذاك الكتاب ما يلي :

الوجه الأوّل : حكم العقل، فإنه يحكم من ناحية بوجوب إقامة النظام وحفظ المصالح العامّة الاجتماعية وحرمة الهرج والفتنة وضرورة دفع ذلك، وكلّ هذا لا يتمّ إلّا عن طريق إقامة دولة صالحة، و ـ من ناحية أُخرى ـ بأنّ إقامة الدولة فيما لو لم يكن نصب معيّن من قبل اللّه سبحانه لو كانت بقهر قاهر على الأُمة لكان ذلك ظلماً قبيحاً، فينحصر الأمر في أن تكون بالانتخاب.

وهذا الوجه غريب، فإنه أوّلاً لو فرض حكم العقل بقبح إقامة الدولة عن طريق القهر والغلبة فهذا متحقّق حتى في الانتخاب بالنسبة لمن يخالف انتخاب من انتخبته الأكثريّة، ولا يقبل بمبدأ حكم الأكثريّة عليه، فهذا لا يكون خضوعه للدولة المنتخبة للأكثريّة إلّا بالقهر والغلبة، وكذا الحال بالنسبة لغير الواجدين لشرائط الاشتراك في الانتخاب في حينه، فإنّ كثيراً منهم سيأتي يوم تتكامل فيه شرائط الاشتراك في الانتخاب، لكنه يبقى مقهوراً تحت رأي أكثرية الواجدين لشرائط الانتخاب الماضي إلى أن يحين زمان انتخاب جديد.

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٤٩٣ ـ ٥٢٩.

ودعوى أنّ بناء العقلاء قائم على غضّ النظر عن مثل هذه الأُمور رجوع إلى التمسّك بسيرة العقلاء، وهو غير حكم العقل، وسيأتي الحديث عنها إن شاء اللّه.

أما إذا قيل بأنّ العقل وإن كان يحكم بقبح الحكم بالقهر والغلبة في ذاته على أقليّة لم ترض بمنتخب الأكثرية، ولا بالانتخاب، لكن هذا القبح ينتفي بالتزاحم وبضرورة حفظ المصالح العامّة.

قلنا: إنّ هذا الكلام يأتي حتى في القيام حسبة بإدارة الحكم على الكلّ بالقهر والغلبة مع حفظ المصالح العامّة، وقد يكون هذا القائم بالحكم بالقهر والغلبة أحفظ للمصالح من إنسان انتخبته الأكثرية، وكان حكمه لمن لا يرضى بالانتخاب بالقهر والغلبة، كما قد يتّفق العكس، فليس هذا برهاناً يمكن الاعتماد عليه في المقام.

هذا مضافاً إلى أنّ من اشترك في الانتخاب وانتخب من انتخبته الأكثرية قد يندم على ما فعل، فهنا لا يكون حكم العقل بوجوب بقائه تحت سلطة الدولة المنتخبة، إلّا بنكتة ضرورة الوفاء بالعقد الذي اشترك فيه سابقاً، وهذا رجوع إلى ما سوف يأتي من الوجه الرابع.

الوجه الثاني: التمسّك بسيرة العقلاء، والمقصود بذلك إن كان دعوى أنّ سيرة العقلاء قائمة على انتخاب الدولة فهو بديهي البطلان، فما أكثر قيام الدولة في ما بين العقلاء بغير الانتخاب؟!

وإن كان المقصود بذلك التمسّك بسيرة العقلاء في القضايا الفردية على التوكيل والاستنابة، وكذلك في قضايا مرتبطة بجماعة كلّهم أجمعوا على توكيل أحد واستنابته، فهذا كما ترى لا علاقة له بالاستنابة في قضية اجتماعية من قبل الأكثرية، ورغم أقليّةٍ لم توافق على هذه الاستنابة، بأن لم ترض بها

حتى في طول موافقة الأكثرية، ورغم أشخاصٍ يأتون أو يكتملون في ما بين فترتي الانتخاب.

الوجه الثالث: فحوى قاعدة السلطنة على المال، فإذا كان الناس مسلّطين على أموالهم كما في حديث «عوالي اللآلي» عن النبيّ ﷺ: «إنّ الناس مسلّطون على أموالهم»[١]، وكذلك حديث أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء ما دام حياً»[٢] وغيرهما من الروايات[٣]، فهم مسلّطون على أنفسهم بطريق أولى، أي لا يحقّ لأحد أن يحدّد حرّية الأفراد أو يتصرّف في مقدراتهم بغير إذنهم، ولهم أن ينتخبوا الفرد الأصلح ويولّوه على أنفسهم.

أقول: ولا أدري كيف تثبت بالانتخاب سلطنة الأكثرية على أقليةٍ يفترض عدم قبولها بالانتخاب، وعلى الذين يستجد وجودهم أو اكتمالهم بعد الانتخاب؟!

الوجه الرابع: أنّ انتخاب الأُمّة للوالي وتفويض الأُمور إليه وقبول الوالي لها نحو معاقدة ومعاهدة بين الأُمّة وبين الوالي، فتشملها أدلّة الوفاء بالعقد.

ولا أدري كيف يمرّر الحكم بهذا الوجه على أُناس لم يشتركوا في هذا العقد؟! أم يتخيّل أنّ الناس جميعاً يشتركون فيه؟! في حين أنه يوجد فيهم عادة من لا ينتخب هذا الوالي، ولا يوافق على مبدأ انتخاب الأكثرية، ويوجد أيضاً من كان قاصراً ثم يبلغ، أو لم يكن موجوداً ثم يوجد.

---

(١) البحار ٢ : ٢٧٢، الباب ٣٣ من أبواب كتاب العلم، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٣ : ٣٨١، الباب ١٧ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٢.

(٣) راجع وسائل الشيعة ١٣ : ٣٨١، الباب ١٧ من أبواب أحكام الوصايا.

ولعلّه يقول: إنّ العقد وقع بين الوالي والأُمّة ـ بما هي أُمّة ـ لا بين الوالي والأفراد، وتخلّف بعض أفراد الأُمّة لا يضرّ بصدق وقوع العقد بين الأُمّة بما هي أُمّة والوالي.

والواقع أنّ المسامحة العرفية التي تفترض عدم ضرر خروج هذه الأفراد من الانتخاب بصدق التعاقد مع الأُمّة إنما تعني غضّ النظر عنهم في صدق هذا العنوان، وكأنّ الباقين هم كلّ من انتزع منهم عنوان الأُمّة، ولا تعني اعتبارهم ـ مسامحة ـ جزءاً من أحد طرفي العقد، فحتى لو كانت هذه المسامحة مسامحة في المفهوم لا تصحّح تمرير الحكم على هؤلاء.

أما لو قلنا: إنها مسامحة في المصداق فعدم حجيتها واضح. أضف إلى ذلك ما نقّحناه في بحث العقود[1]: من أنّ أدلّة الوفاء بالعقود لا تدلّ على مشروعية متعلّقها، وإنما تدلّ على أنّ العقد إن تعلّق بأمر مشروع فهو ـ من ناحية أنّه عقدٌ ـ يجب الوفاء به، فلو تعاقد شخصان مثلاً على أن يكون أحدهما عبداً للآخر، فعدم نفوذ هذا العقد ليس تخصيصاً في إطلاق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2]؛ لأنّ عبوديّة أحدهما للآخر في ذاته أمر غير مشروع، وفي ما نحن فيه من يناقش في الانتخاب يحتمل عدم مشروعية ولاية أحد على الناس عن غير طريق النصب، فلا يمكن نفي هذا الاحتمال بدليل الوفاء بالعقد، وليس نفوذ أمر الوليّ دائماً بمعنى نفوذ إلزامه للمولّى عليه بما كان مباحاً له قبل الإلزام كي يقال: إنّ هذا لا محذور فيه، بل قد يكون بمعنى نفوذ رأيه عليه لإثبات شيء لولا إثباته لما حلّت له

---

(١) راجع فقه العقود ١ : ٢١٠.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

النتيجة التي يلزمها به الوليّ، كما لو حكم بالجهاد والمولّى عليه ـ لو لا حكم الوليّ ـ لم يثبت له أنّ المورد مورد جهاد، فقد يرى حرمة الجهاد على نفسه لولا نفوذ أمر الوليّ عليه من باب عدم إحرازه لموضوع الجهاد.

نعم، بعد تسليم مشروعيّة تولّي أُمور الأُمّة في الجملة ـ ولو على أساس الحسبة مثلاً ـ يمكن التمسّك لإثبات تعيين شخص الوليّ بالعقد في خصوص من نتيقّن توفّر الشروط فيه، لكن يبقى عندئذٍ ما قلناه من أنّ دليل الوفاء بالعقد لا يشمل من لم يشترك في هذا العقد من أفراد الأُمّة.

الوجه الخامس: أدلّة الشورى، وعمدتها الآية الشريفة التي مضى البحث عنها.

الوجه السادس: أنّ هناك تكاليف وجّهت في الشريعة الإسلاميّة إلى المجتمع كمجتمع لا إلى أفراد معيّنين من قبيل قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾[1]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ... بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[2] وقوله عزّ من قائل: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُمْ مِن قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾[3] وقوله الكريم: ﴿ وَلْتَكُن مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٠.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٩.

(٣) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ ﴾[١] وقوله عزّ وجلّ: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾[٢]، وما إلى ذلك.

ووجه الاستدلال بذلك حسب ما جاء في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه»[٣]: هو أنّ المجتمع مأمور بأُمور لا يمكن تنفيذها عن غير طريق سلطة متمركزة وجهاز حاكم يقوم بها، فيجب عليه إقامة ذاك الجهاز وتفويض الأُمور إليه.

إلّا أنّ هذا المقدار من الاستدلال واضح البطلان؛ إذ لو كان الاستدلال بذلك بنكتة المقدّميّة فهذا لا يدلّ على أكثر من وجوب التعاون مع الدولة في تنفيذ هذه الأُمور وخلق الدولة لو لم تكن موجودة، أمّا أنّ طريق خلقها هو الانتخاب الحرّ أو غير ذلك ـ كأن يجب عليهم الرضوخ لمن يتقدّم لإدارة الأُمور بالعدل مثلاً، أو الخضوع لنظام ملكي وراثي، أو غير ذلك ـ فهذا أجنبيّ عن مثل هذه الآيات. وافتراض ـ أنّ الخضوع لنظام ملكي أو إيجاد دولة عن طريق القهر والغلبة رضوخ للظلم، وهو لا يجوز عقلاً ـ رجوع إلى نكتة الوجه الأوّل، وخروج عن واقع هذا الوجه.

وكان بإمكانه أن يطوّر هذا الوجه ويستدلّ بمثل هذه الآيات ببيان آخر، وهو أنّ توجيه الأوامر ـ التي يكون امتثالها على عاتق الدولة ـ إلى المجتمع دليل على أنّ الدولة هي دولة المجتمع وبرضا المجتمع وانتخابه، ومن الطبيعي

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٢) سورة النور: الآية ٢.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٠٠ ـ ٥٠١.

أن إحراز رضا كلّ المجتمع غير ممكن، فالمقصود هو إحراز رضا الأكثرية، ولا نعني بالانتخاب إلّا هذا.

إلّا أنّ هذا الوجه أيضاً لا يخلو من تأمّل؛ إذ يكفي في صحة توجيه هذه الخطابات إلى المجتمع أنّ الدولة لا تقدر على تحقيق هذه الأُمور بوحدها، أو أنّ وليّ الأمر غير قادر على تحقيقها بوحده، فلابدّ من تعاون المجتمع معها أو معه في الأُمور، أما كيف يتعيّن هذا الوليّ أو تلك الدولة، هل بالانتخاب أو بطريق آخر؟ فهذه الخطابات لا تدلّ على شيء من ذلك.

الوجه السابع: آيات الاستخلاف والاستعمار والوراثة، وناقش في «الدراسات» دلالة آيات الوراثة[1] والاستعمار[2] بما يظهر لك بمراجعة الكتاب المذكور، وناقش أيضاً في دلالة آيات الخلافة بإبداء احتمال أنّ المقصود بها خلافة جيل عن جيل ونسل عن نسل ما عدا قوله تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[3]، فهذه الآية في رأي صاحب «الدراسات» لا تقبل الحمل على خلافة جيل من البشر عن جيل؛ لأنّ آدم عليه السلام هو مبدأ البشرية، واحتمال كون المقصود

---

(١) يقصد بآيات الوراثة قوله تعالى في سورة الأنبياء: الآية ١٠٥: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عبادِيَ الصَّالِحون ﴾، وقوله تعالى في سورة الأعراف: الآية ١٢٨: ﴿ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾، وقوله تعالى في سورة القصص: الآية ٥: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴾.

(٢) يقصد بآية الاستعمار قوله تعالى في سورة هود: الآية ٦١: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ... ﴾.

(٣) سورة البقرة: الآية ٣٠.

الخلافة عن الجنّ والنسناس ـ الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض والملائكة شهدوا فسادهم وسفكهم للدماء فقاسوا بهم أولاد آدم ـ بعيد في نظره، وناقش في دلالة هذه الآية بالخصوص: بأن من المحتمل كون المقصود خلافة شخص آدم عليه السلام لا خلافة البشرية، فلا تدلّ الآية على حاكمية البشر بالانتخاب، وتخوّف الملائكة ليس قرينة في نظره على كون المقصود خلافة البشرية بنكتة أنه لا مجال للتخوّف من شخص آدم عليه السلام، وذلك لاحتمال أنه وإن كان المقصود بالآية الشريفة خلافة شخص آدم عليه السلام لكن لعلّ اعتراض الملائكة بقولهم: ﴿ **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ** ﴾[1] كان من جهة اطّلاعهم على أنّ آدم عليه السلام بطبعه يولد له النسل، وسيكون الفساد وسفك الدّماء من نسله، ثم أمر بالتأمّل.

أقول: قد مضى منّا الجواب على شبهة حمل الاستخلاف في تلك الآيات على استخلاف جيل عن جيل، ولهذا وافقنا على دلالة تلك الآيات على وجوب إقامة الحكم، ولكنّا في نفس الوقت لا نوافق على دلالة تلك الآيات على الانتخاب والتصويت وضرورة الأخذ برأي الأكثرية، وتوضيح ذلك:

أنّ فرض دلالة تلك الآيات على الانتخاب والتصويت يجب أن يكون بأحد وجهين:

الأوّل: دعوى أنّ كون البشرية خليفة للّه يعني وجوب الإصلاح والاستعمار وتطبيق العدل على وجه الأرض، وهذا بمجموعه يتوقّف على إيجاد الدولة. إذن يجب على الأُمّة وجوباً مقدّمياً إيجاد الدولة، وإيجاد الأُمّة للدولة يعني الانتخاب.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣٠.

وهذا يرد عليه ما أوردناه على الوجه السادس حينما حاول الاستفادة من مقدّمية إيجاد الدولة وجوب مقدّمة الواجب، وأوضحنا هناك: أنّ مصداق هذه المقدّمية ليس منحصراً في الانتخاب كي تثبت بذلك شرعية الانتخاب، إلّا أن يضمّ إلى ذلك إبطال باقي الصور ببعض الوجوه الأُخرى، وهذا رجوع إلى روح ذاك الوجه.

والثاني: دعوى أنّ نسبة الخلافة إلى كلّ أفراد البشرية على حدّ سواء؛ لأنها استخلاف لجنس البشرية لا لشخص معيّن أو لجماعة معينين، وإذا كانت نسبة الخلافة إليهم على حدّ سواء فلابدّ من اشتراك الكلّ في الخلافة المستبطنة لمعنى الحكم، واشتراك الكلّ في ذلك لا يمكن إلّا عن طريق الانتخاب.

وهذا يرد عليه: أنّه ـ بعد وضوح عدم كون المقصود من خلافة البشرية الحكم بمنصب الخلافة خلافةً كاملةً لطبيعي البشر، بحيث تنحلّ إلى خلافة كاملة لكل فردٍ فردٍ من البشر من سنخ العامّ الاستغراقي والمطلق الانحلالي مثل قولنا: (أكرم العالم) ـ يوجد في ما هو المقصود من نسبة الخلافة إلى البشرية احتمالان:

الاحتمال الأوّل: نسبتها إلى البشرية بمعنى كون كلّ ما للخلافة من معنىً ثابتاً لكل فرد من أفراد البشرية بنحو العامّ المجموعي، فيرجع ذلك مثلاً إلى أن لكلّ فرد الحقّ في التدخّل في الحكم عن طريق الانتخاب والتصويت.

والاحتمال الثاني: نسبتها إلى البشرية بمعنى أنّ مجموع ما هو كامن في الخلافة من معنىً ثابت للبشرية ولو باعتبار انحلال وظائف الخلافة على أفراد البشر، فكلّ فرد من أفراد البشر عليه شيء من أعباء خلافة الله، وعليه تطبيق أوامر الله على وجه الأرض، وعليه عمارة الأرض والحياة، فمنهم من يتصدّى

لنصب الحكم كالمعصوم أو من يعيّنه بالخصوص أو بالمواصفات، ومنهم من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومنهم من يقوم بحاجات معاشية للناس من زرع أو صناعة أو غير ذلك، ومنهم من يقوم بالجهاد، ومنهم من يطبّق سائر الأوامر المتّجهة إليه. ولا مرجّح للاحتمال الأوّل على الثاني.

الوجه الثامن: تجميع مقاطع عديدة من الروايات جامعها الدلالة على موافقة الأئمّة عليهم السلام على انتخاب الأُمّة ـ ونغضّ النظر في ذلك عن خصوص مسألة البيعة التي سنبحثها في الوجه العاشر ـ وذلك من قبيل:

١ ـ ما في «نهج البلاغة»: «دعوني والتمسوا غيري... واعلموا أنّي إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أُصغ إلى قول القائل وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن ولّيتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً خير لكم منّي أميراً»[١]. ونحوه في «تأريخ الطبري» و«الكامل» لابن الأثير[٢].

٢ ـ ما في «تاريخ الطبري» عن محمد بن الحنفية: «كنت مع أبي حين قتل عثمان، فقام فدخل منزله فأتاه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: إنّ هذا الرجل قد قتل، ولابدّ للناس من إمام ولا نجد اليوم أحداً أحقّ بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: لا تفعلوا، فإنّي أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً.

---

(١) نهج البلاغة: ٢٦٢، الخطبة ٩١، طبعة الفيض، والصفحة ١٢٦، الخطبة ٩٢، ضبط وفهرسة الدكتور صبحي الصالح.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٠٣، نقلاً عن تاريخ الطبري ٦: ٣٠٧٦، والكامل (لابن الأثير) ٣: ١٩٣.

فقالوا : لا ـ واللّه ـ ما نحن بفاعلين حتى نبايعك. قال : ففي المسجد، فإنّ بيعتي لا تكون خفية، ولا تكون إلّا عن رضا المسلمين »[١].

٣ ـ ما في « الكامل » بعد ما مرّ منه : ولمّا أصبح يوم البيعة وهو يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وجاء عليّ عليه‌السلام فصعد المنبر، وقال : « يا أيّها الناس ـ عن ملأ وأُذن ـ إنّ هذا أمركم ليس لأحد فيه حقّ إلّا من أمّرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنت كارهاً لأمركم فأبيتم إلّا أن أكون عليكم ـ أميراً عليكم ـ ألا وإنه ليس لي دونكم إلّا مفاتيح مالكم، وليس لي أن آخذ درهماً دونكم »[٢].

٤ ـ ما في « نهج البلاغة » من كتاب له عليه‌السلام إلى معاوية : « إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يردّ، وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك للّه رضاً، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلىٰ ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتّباع غير سبيل المؤمنين، وولّاه اللّه ما تولّى ... »[٣] وقد ذكرنا هذا الحديث بلحاظ ذيله، أما صدره فيرجع إلى أخبار البيعة.

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٥٠٤، نقلاً عن تاريخ الطبري ٦ : ٣٠٦٦.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه : ٥٠٤ ـ ٥٠٥ نقلاً عن الكامل (لابن الأثير) ٣ : ١٩٣ قال : ورواه الطبري أيضاً مقطّعاً ٦ : ٣٠٧٧ و ٣٠٦٧.

(٣) نهج البلاغة : ٨٣١، الكتاب ٦، طبعة الفيض، والصفحة ٣٦٦ ـ ٣٦٧ بحسب ضبط وفهرسة الدكتور صبحي الصالح.

٥ ـ ما في كتاب الحسن بن علي عليه السلام إلى معاوية: «إنّ علياً عليه السلام لمّا مضى لسبيله... ولاّني المسلمون الأمر بعده... فدع التمادي في الباطل، وادخل فيما دخل فيه النّاس من بيعتي، فإنّك تعلم أني أحقّ بهذا الأمر منك»[١] وقد ذكرنا هذا الحديث بلحاظ صدره.

٦ ـ ما في كتاب صلح الحسن عليه السلام مع معاوية: «... صالحه على أن يسلّم إليه ولاية أمر المسلمين على أن يعمل فيهم بكتاب اللّه وسنّة رسوله صلى الله عليه وآله وسيرة الخلفاء الصالحين، وليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحدٍ من بعده عهداً، بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين»[٢].

٧ ـ ما عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «ما ولّت أُمّة قطّ رجلاً وفيهم أعلم منه إلاّ لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا»[٣].

٨ ـ ما في «عيون أخبار الرضا عليه السلام» بإسناده إلى النبي صلى الله عليه وآله: «من جاءكم يريد أن يفرّق الجماعة ويغصب الأُمّة أمرها ويتولّى من غير مشورة فاقتلوه»[٤] قال في «الدراسات»: إذ الظاهر من إضافة الأمر إلى الأُمّة كون اختياره بيدها، ثمّ أمر بالتأمّل.

٩ ـ ما عن البخاري وغيره من قول النبي صلى الله عليه وآله: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٠٦، نقلاً عن مقاتل الطالبيين: ٣٥.

(٢) البحار ٤٤: ٦٥.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٣٠٤ و ٥٠٧ نقلاً عن كتاب سليم بن قيس: ١١٨، وكذلك في نفس المجلّد صفحة ٣٠٤ نقلاً عن كتاب غاية المرام (للبحراني): ٢٩٩ عن مجالس الشيخ الطوسي بسنده عن علي بن الحسين عليه السلام عن الحسن بن علي عليه السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله.

(٤) المصدر السابق: ٥٠٧ نقلاً عن عيون أخبار الرضا ٢: ٦٢.

امرأة[(١)] ـ أو: لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة ـ»[(٢)] قال في «الدراسات»: ودلالته كسابقته.

١٠ ـ ما في كتاب «سليم» عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال: «والواجبُ في حكم اللّه وحكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل... أن لا يعملوا عملاً، ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنّة يجمع أمرهم»[(٣)].

١١ ـ ما في كتاب أعاظم الكوفة ـ وفيهم مثل حبيب بن مظاهر ـ إلى الحسين عليه السلام وما في جوابه عليه السلام إليهم، ففي كتابهم إليه: «أمّا بعد فالحمد للّه الذي قصم عدوّك الجبّار العنيد الذي انتزى على هذه الأُمّة فابتزّها أمرها، وغصبها فيئها، وتأمّر عليها بغير رضاً منها».

وفي جوابه عليه السلام إليهم: «وإني باعث إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي مسلم بن عقيل، فإن كتب إليّ أنه قد اجتمع رأي ملئكم وذوي الحجى ـ أو الفضل ـ منكم على مثل ما قدمت به رسلكم، وقرأت في كتبكم، فإنّي أقدم إليكم وشيكاً»[(٤)]، فأعاظم الكوفة ـ أمثال حبيب ـ عدّوا الإمامة أمر الأُمّة، واعتبروا فيها رضاها، والإمام عليه السلام جعل الملاك حسب ما يقوله في «الدراسات» رأي الملأ وذوي الحجى والفضل المستعقب قهراً لرضا الأُمّة ورأيها.

---

(١) و(٢) المصدر السابق: ٥٠٨ و٣٥٣ نقلاً عن صحيح البخاري ٣: ٩٠، وسنن النسائي ٨: ٢٢٧، وسنن الترمذي ٣: ٣٦٠، ومسند أحمد ٥: ٣٨، وتحف العقول: ٣٥.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه: ٥٠٨ نقلاً عن كتاب سليم بن قيس: ١٨٢.

(٤) المصدر السابق: ٥٠٩ نقلاً عن الإرشاد للمفيد: ٨٨٥، والكامل لابن الأثير ٤: ٢٠ و٢١.

١٢ ـ ما في الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «ولاية أهل العدل ـ الذين أمر اللّه بولايتهم وتوليتهم وقبلوها والعمل لهم ـ فرض من اللّه»[١]، وقد فهم صاحب «الدراسات» من كلمة التولية إسباغهم للولاية عليه.

وما إلى ذلك مما يعثر عليها المتتّبع في الروايات.

وهذه عمدة ما جمعها صاحب «الدراسات» من الروايات، لم نترك عدا بعضها ممّا تكون دلالته واضحة الضعف.

ويقول صاحب «الدراسات»: ليس الغرض هو الاستدلال بكلّ واحد واحد من هذه الأخبار المتفرقة، حتى يناقش في سندها أو دلالتها، بل المقصود الاستفادة من خلال مجموع هذه الأخبار الموثوق بصدور بعضها إجمالاً، كون انتخاب الأُمّة طريقاً عقلائياً لانعقاد الإمامة والولاية ممضىً من قبل الشارع.

وهناك إشكال قد يورد على الاستدلال بأكثر هذه الروايات تعرّض له هو مع جوابه، وأنا أصوغ الإشكال والجواب بهذه الصياغة:

فالإشكال عبارة عن أنّ أكثر هذه الروايات نقطع بعدم صدورها عن جدّ لو كانت حقّاً صادرة من المعصوم عليه السلام؛ لأننا نعلم يقيناً من مذهبنا أنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام كانت ولايتهم ثابتة بالنصّ، ولم تكن ولايتهم متوقّفة على الانتخاب، ولم يكن من الجائز العدول عنهم إلى غيرهم بالانتخاب، في حين أنّ هذه الروايات تنظر في أكثرها إلى الوضع المعاش وقتئذٍ، وليست لمجرّد بيان كبرى كلّية قابلة لاستثناء فترة صدورها من مفادها.

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٥٠٩، نقلاً عن دعائم الإسلام ٢ : ٥٢٧.

والجواب: أنّ أصالة الجدّ أو أصالة الجهة وإن كانت ساقطة في الجملة في مورد هذه الروايات، فولاية أميرالمؤمنين عليه السلام مثلاً ثابتة بغضّ النظر عن انتخاب الناس إيّاه، ولكن دار الأمر بين سقوط الجدّ نهائياً في المقام وبين ثبوته في أصل الكبرى بأن يكون أصل الانتخاب مصدراً للولاية، وعدم حاجة أميرالمؤمنين عليه السلام إلى الانتخاب إنّما هو لوجود مصدر آخر له للولاية وهو النّصب، لا لبطلان هذا المصدر، فحينما يعلّل ولايته عليه السلام بانتخاب الناس إيّاه فظهور هذا التعليل في توقّف ولايته على الانتخاب وإن لم يكن جدّياً لكن ظهوره في أصل كون الانتخاب مصدراً للولاية يحمل على الجدّ بأصالة الجدّ.

وبكلمة أُخرى: إنّ ظهور تعليل ولايته بانتخاب الناس في كون الانتخاب مصدراً للولاية هو في عرض ظهوره في توقّف ولايته على الانتخاب وعدم امتلاكه لمصدر آخر للولاية، وليس الثاني دلالة مطابقية والأوّل التزامية بالتبع، من قبيل ما لو فهمنا كبرى ما من نصّ على أساس تطبيق تلك الكبرى في ذاك النّص على مورد وكان التطبيق تقيّة، فهنا لا نستطيع أن نحتفظ بأصالة الجدّ بلحاظ الكبرى؛ لأنّ الكبرى لم تفهم إلّا بالالتزام من باب كون التطبيق الصغروي مستلزماً للاعتراف بالكبرى، فإذا كان التطبيق غير جدّي لم يمكن إثبات الكبرى بأصالة الجدّ؛ لأنّ الدلالة الالتزامية تتبع المطابقية في الحجّية، أمّا في ما نحن فيه فالدلالتان عرضيتان.

ويمكن المناقشة في هذا الجواب: بأنّ الدلالتين العرضيتين حينما تكونان لجملتين مثلاً أمكن إجراء أصالة الجدّ في إحداهما بعد سقوطها في الأُخرى، ولكن حينما تكونان لعبارة واحدة فهذه العبارة بعد أن أُحرز ثبوت داعٍ غير جدّي

لها بلحاظ إحدى الدلالتين لا يوجد أصل عقلائي يقول: فليفرض انضمام داع الجد أيضاً إلى الداعي الأوّل بلحاظ الدلالة الأُخرى.

وهناك جواب آخر يمكن ذكره في جملة من هذه الروايات: وهو أنّ الجملة التي نجري أصالة الجدّ فيها نثبت بهذا الأصل تمحّضها في الجد ولم تصدر أصلاً بهدف غير جدّي، فعليّ عليه السلام حينما يعلّل ولايته بالبيعة يقصد حقّاً كون بيعته سبباً لولايته، ويكون هذا كلاماً جدّياً، أما الذي كان مداراة للناس بغير جدّ فليس هو ذكره لهذا السبب من الولاية، بل هو سكوته عن ذكر السبب الآخر، وهو النصّ الدالّ على ولايته عليه السلام بالتنصيب.

هذا، ولنا تعليقان على كلام صاحب «الدراسات» حيث فرض أنّ المناقشة في أسانيد ما جمعها من الروايات أو الضعف في الدلالة لو كانت لا تضرّ بالاستدلال بها على المقصود؛ لأنّ الهدف هو الاستفادة من مجموع هذه الروايات الموثوق بصدور بعضها إجمالاً:

التعليق الأوّل: أنّ ضعف السند إن أمكن تداركه عن طريق دعوى التواتر الإجمالي فضعف الدلالة ـ عادة ـ لا يمكن تداركه بفرض الكثرة العددية للروايات، فلو أنّ أحداً لم يقتنع بدلالة كلّ الروايات التي ذكرت في المقام لا يصحّ إقناعه بأنّنا نهدف إلى الاستفادة من مجموع هذه الروايات، فالمجموع من رواياتٍ غير دالة على المقصود لا يكون دالاً على المقصود غالباً. نعم، قد يتّفق أنّ حساب الاحتمالات يخلق من مجموع الروايات غير الدالّة دلالة على المقصود، ولكنّه نادر، مثاله: ما إذا فرض أنّ عدداً كبيراً من الروايات كانت مجملة، وكان القاسم المشترك من الاحتمالات في ما بينها هو الاحتمال المطابق للمقصود،

فافتراض أنّ كلّ تلك الروايات تطابقت في قبولها لهذا الاحتمال لمجرّد الصدفة بعيد بحسب حساب الاحتمالات، فقد يحصل الوثوق بأنّ السبب لصياغة كلّ هذه الروايات صياغة محتملة الانطباق على هذا المعنى هو حقّانية هذا المفاد في ذاته.

أمّا إذا كانت الروايات ضعيفة الدلالة، لا بمعنى إجمال مفادها وكون المعنى المقصود أحد محتملاتها بل بمعنى أنّ مفادها تطابق على لازم أعمّ للمقصود مثلاً، أو أنّ مفادها بالدقّة أجنبيّ عن المقام، فهذا البيان لا يأتي فيه غالباً، فمثلاً لو ناقشنا في دلالة الرواية الثانية عشرة بدعوى أن معنى: «الذين أمر اللّه بولايتهم» هو النصب من قبل اللّه للولاية، وأنّ معنى قبولها قبولهم لهذا التمكين وتصدّيهم للمنصب المفوّض إليهم من قبل اللّه تعالى، وناقشنا في دلالة كتب أهل الكوفة: بأنّ ابتزاز أمر الأُمّة لا يعني أنّ الولاية أمر تحت اختيار الأُمّة وقد ابتزّها يزيد بل يعني أنّ الولاية أمر لمصلحة الأُمّة ولأجلها وقد ابتزّها يزيد، وناقشنا في دلالة جواب الإمام الحسين عليه‌السلام بأنّ تعليق قدومه عليه‌السلام إليهم على اجتماع رأي ملئهم وذوي الحجى والفضل منهم على ذلك كان لأجل إحراز تقبّلهم العملي للقضية المتوقّف عليه نجاحه عليه‌السلام في تصدّيه، لا لأجل كون تقبّلهم ورضاهم هو الذي يعطيه الولاية الشرعية، وكيف لا؟! ونحن نقطع في مذهبنا بأنّه حتى لو كان الانتخاب مصدراً آخر للولاية يغنيه من الناحية الشرعية عن مصدرية الانتخاب، وهو النصب من قبل اللّه، وما إلى ذلك من المناقشات، ففي الأعمّ الأغلب سوف لن تكون الحصيلة من المجموع تمامية الدلالة سنخ ما يكون حصيلة أسانيد كثيرة ضعيفة من تمامية السند بلحاظ الاستفاضة أو التواتر.

التعليق الثاني : أنّ جميع الروايات التي جمعها صاحب الدراسات في المقام أو غالبيّتها ضعيفة سنداً، وقد حاول علاج ذلك عن طريق دعوى التواتر الإجمالي.

ولكن الواقع أنّ العدد الكافي في حصول التواتر المفيد للعلم في الحالات الاعتياديّة على أساس استبعاد التوافق في الكذب صدفةً لا يكفي في ما إذا كانت هناك نكتة مشتركة احتملنا خلقها لداعي الكذب المشترك في نفوس أكثريّة الناقلين، فخرج فرض التوافق في الكذب عن كونه مجرّد صدفة مستبعدة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ طواغيت الزمان الذين كانوا يدّعون الخلافة على أساس بيعة الأُمّة لهم بإمكانهم أن يستفيدوا من هذه الروايات الدالّة على مصدريّة الأُمّة للولاية، فيتطرّق احتمال تعمّد الكذب في أكثر هذه الروايات وكونها مخلوقة لوعّاظ السلاطين.

الوجه التاسع : فحوى ما أفتوا به من الاختيار والانتخاب فيما إذا تعدّد المفتي أو القاضي أو إمام الجماعة، وجواز انتخاب قاضي التحكيم من قبل المترافعين.

ولعلّ هذا أضعف الوجوه التي ذكرها في «الدراسات» في المقام.

وقد ناقشه هو بقوله : «اللهم إلّا أن يقال : إن الانتخاب هنا بعد تحقّق النصب العامّ وتحقّق المشروعية به»، ولعلّ مقصوده بذلك : أن الانتخاب في هذه الموارد لم يكن هو المصدر للمنصب المفروض؛ لأنّ الحجّية التخييرية ثابتة قبل الانتخاب للفتاوى المتعدّدة ولآراء القضاة المتعدّدين فللمكلّف أن يختار ما شاء منها[1]، في حين أن المدّعى في ما نحن فيه : أنّ الانتخاب هو مصدر الولاية.

---

(١) لا يخفى أن قاضي التحكيم على القول به ليس من هذا القبيل، فلم يفرض له منصب القضاء في الرتبة السابقة على التحكيم.

أقول : لا يخفى أنّ نفوذ الانتخاب في ما نحن فيه يقصد به معنى يستبطن نفوذ رأي الأكثرية على الأقليّة المخالفة، ولا يوجد شيء من هذا القبيل في الأمثلة التي أراد قياس المقام بها، فالانتخاب في ما نحن فيه مع الانتخاب في تلك الأمثلة ذو معنيين متباينين، ولا أدري كيف خطر على البال هذا القياس ؟!

الوجه العاشر : آيات وأخبار البيعة، قال اللّه تعالى :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً ۞ ... لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنْ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً ۞ وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً ﴾[١].

وقال اللّه تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[٢].

وهناك بيعات أُخرى للمعصومين أيضاً ـ قطعية الثبوت تأريخياً بالتواتر غير ما نطق به القرآن الكريم من بيعة الشجرة أو الرضوان وبيعة النساء ـ كبيعة المسلمين لأميرالمؤمنين علي عليه السلام يوم الغدير وبيعتهم له عليه السلام بعد مقتل عثمان وبيعتهم للحسن عليه السلام بعد وفاة علي عليه السلام والبيعة التي أخذها مسلم بن عقيل عليه السلام في الكوفة

---

(١) سورة الفتح : الآية ١٠ و ١٨ ـ ١٩.

(٢) سورة الممتحنة : الآية ١٢.

للإمام الحسين عليه السلام وبيعة النّاس للإمام الرضا ـ سلام اللّه عليه ـ على ولاية العهد، وكذلك حدّثنا التأريخ أيضاً عن بيعة النساء الأُولى التي كانت مع اثني عشر رجلاً في العقبة الأُولى في السنة الثانية عشرة من البعثة وبيعة العقبة الثانية مع ثلاثة وسبعين نفراً والبيعة مع الرجال بعد فتح مكة قبل بيعة النساء.

والروايات الواردة في البيعة كثيرة نقتصر منها على ما يلي:

١ ـ ما في «نهج البلاغة»:

«فأقبلتم إليّ إقبال العوذ المطافيل على أولادها تقولون: البيعة البيعة، قبضت كفّي فبسطتموها ونازعتكم يدي فجاذبتموها، اللهمّ إنّهما قطعاني وظلماني ونكثا بيعتي وألّبا النّاس عليّ»(١).

٢ ـ ما في «نهج البلاغة» أيضاً:

«وبسطتم يدي فكففتها ومددتموها فقبضتها، ثم تداككتم عليّ تداكّ الإبل الهيم على حياضها يوم وردها حتى انقطعت النّعل وسقط الرّداء ووطئ الضّعيف، وبلغ من سرور الناس ببيعتهم إيّاي أن ابتهج بها الصغير وهدج إليها الكبير وتحامل نحوها العليل وحسرت إليها الكعاب»(٢).

---

(١) نهج البلاغة: ٤١١، الخطبة ١٣٥، طبعة الفيض. والعوذ: جمع عائذ بمعنى حديثة النتاج من الظباء والإبل والخيل سمّيت عائذاً؛ لأنّ ولدها يعوذ بها، والمطافيل: جمع مطفل بمعنى ذات الطفل.

(٢) نهج البلاغة: ٧١٣، الخطبة ٢٢٧، طبعة الفيض، والصفحة ٣٥٠ ـ ٣٥١ الخطبة ٢٢٩، بحسب ضبط وفهرسة الدكتور صبحي صالح. وتداككتم: أي تزاحمتم، وهام: بمعنى عطش، والهدج: مشية الشيخ.

٣ ـ ما في «نهج البلاغة» أيضاً في كتاب له عليه السلام إلى طلحة والزُّبير:

«أمّا بعد فقد علمتما ـ وإن كتمتما ـ أني لم أرد الناس حتى أرادوني ولم أُبايعهم حتّى بايعوني، وإنّكما ممن أرادني وبايعني، وإنّ العامّة لم تبايعني لسلطان غالب ولا لعرض حاضر، فإن كنتما بايعتماني طائعين فارجعا وتوبا إلىٰ اللّه من قريب، وإن كنتما بايعتماني كارهين فقد جعلتما لي عليكما السّبيل بإظهاركما الطاعة وإسراركما المعصية»[١].

٤ ـ ما في «نهج البلاغة» أيضاً في كتاب له إلى معاوية: «إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يردّ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك للّه رضاً، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتّباعه غير سبيل المؤمنين، وولّاه اللّه ما تولّى»[٢].

ونقل ذلك أيضاً نصر بن مزاحم في كتاب «وقعة صفين»[٣] مع شيء من التفصيل مصدّراً الكلام بقوله: «أما بعد فإنّ بيعتي لزمتك وأنت بالشام؛ لأنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان...».

٥ ـ ما في «نهج البلاغة» أيضاً في كتاب له إلى معاوية: «لأنّها بيعة واحدة

---

(١) نهج البلاغة: ١٠٢٦ ـ ١٠٢٧، الرسالة ٥٤، طبعة الفيض، والصفحة ٤٤٥ ـ ٤٤٦، بحسب فهرسة الدكتور صبحي صالح.

(٢) نهج البلاغة: ٨٣١، الرسالة ٦، طبعة الفيض، والصفحة: ٣٦٦ ـ ٣٦٧، فهرسة الدكتور صبحي صالح.

(٣) وقعة صفين: ٢٩، طبعة قم.

لا يثنّى فيها النظر ولا يستأنف فيها الخيار، الخارج منها طاعن والمروي فيها مداهن»[١].

٦ ـ ما في «نهج البلاغة» أيضاً:

«أيّها الناس إنّ أحقّ النّاس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر اللّه فيه، فإن شغب شاغب استعتب، فإن أبى قوتل. ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامّة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار»[٢].

٧ ـ ومن كلام له عليه السلام: «يزعم ـ يعني الزبير ـ أنّه قد بايع بيده ولم يبايع بقلبه، فقد أقرّ بالبيعة وادّعى الوليجة، فليأت عليها بأمر يعرف وإلّا فليدخل فيما خرج منه»[٣].

٨ ـ «وأما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والإجابة حين أدعوكم والطاعة حين آمركم»[٤].

٩ ـ من كتاب له عليه السلام إلى جرير بن عبداللّه البجلي لمّا أرسله إلى معاوية: «أمّا بعد، فإذا أتاك كتابي فاحمل معاوية على الفصل وخذه بالأمر الجزم، ثمّ خيّره بين حرب مجلية أو سلم مخزية، فإن اختار الحرب فانبذ إليه وإن اختار السّلم فخذ بيعته، والسلام»[٥].

---

(١) نهج البلاغة: ٨٣٤، الرسالة ٧، طبعة الفيض، والصفحة: ٣٦٧، فهرسة الدكتور صبحي صالح.

(٢) نهج البلاغة: ٥٤٩، الخطبة ١٧١، طبعة الفيض، والصفحة: ٢٤٧ ـ ٢٤٨ الخطبة ١٧٣، فهرسة الدكتور صبحي صالح.

(٣) نهج البلاغة: ٥١، الخطبة ٨، طبعة الفيض، والصفحة: ٥٤٠، فهرسة الدكتور صبحي صالح.

(٤) نهج البلاغة: ١٠٥، الخطبة ٣٤، طبعة الفيض، والصفحة: ٧٩، فهرسة الدكتور صبحي صالح.

(٥) نهج البلاغة: ٨٣٥، الكتاب ٨، طبعة الفيض، والصفحة ٣٦٨، فهرسة الدكتور صبحي صالح.

١٠ ـ «وبايعني الناس غير مستكرهين ولا مجبرين، بل طائعين مخيّرين»(١).

١١ ـ من كتاب له عليه السلام إلى معاوية في أوّل ما بويع له بالخلافة: «فبايع من قبلك، وأقبل إليّ في وفد من أصحابك»(٢).

١٢ ـ ما في كتاب الحسن بن علي عليه السلام إلى معاوية: «وادخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي»(٣).

١٣ ـ ما في غيبة النّعماني عن ابن عقدة عن أحمد بن يوسف عن إسماعيل بن مهران عن [ابن] البطائني [عن أبيه ووهيب] عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام عن الباقر عليه السلام: «واللّه لكأنّي أنظر إليه بين الرّكن والمقام يبايع الناس على كتاب جديد على العرب شديد»(٤).

١٤ ـ ما في غيبة النعماني أيضاً عن ابن عقدة عن علي بن الحسن التيمليّ عن محمد وأحمد ابني الحسن عن علي بن يعقوب عن هارون بن مسلم عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «ينادى باسم القائم عليه السلام فيؤتى وهو خلف المقام، فيقال له: قد نودي باسمك فما تنتظر؟ ثمّ يؤخذ بيده فيبايع»(٥).

---

(١) نهج البلاغة: ٨٢٢، الكتاب ١، طبعة الفيض، والصفحة ٣٦٣، فهرسة الدكتور صبحي صالح.

(٢) نهج البلاغة: ١٠٧٠، الكتاب ٧٥، طبعة الفيض، والصفحة ٤٦٤، فهرسة الدكتور صبحي صالح.

(٣) مقاتل الطالبيين: ٣٦، منشورات المكتبة الحيدرية في النجف الأشرف.

(٤) البحار ٥٢: ٢٩٤، باب يوم خروجه، الحديث ٤٢، وكذلك الصفحة: ١٣٥ باب انتظار الفرج، الحديث ٤٠، نقلاً عن غيبة النعماني.

(٥) البحار ٥٢: ٢٩٤، باب يوم خروجه، الحديث ٤٣، نقلاً عن غيبة النعماني.

١٥ ـ ما عن السرّاح عن أبي عبدالله عليه السلام : «فيظهر عند ذلك صاحب هذا الأمر فيبايعه النّاس، ويتّبعونه»[١].

ولا تحضرني فعلاً (غيبةالنعماني) كي أُسجّل سند الحديث.وروايات بيعة القائم عجّل الله فرجه كثيرة تستطيع أن ترى بعضها في البحار[٢].

١٦ ـ ما في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن فضّال عن أبي جميلة عن محمد الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الإمام (الإبهام خ ل) جاء إلى الله أجذم»[٣].

ورواه أيضاً بنفس السند بتعبير آخر ليس فيه عنوان نكث الصفقة، ولكن فيه عنوان مفارقة جماعة المسلمين، ونصّ التعبير ما يلي: «من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[٤].

ورواه في الوسائل عن أحمد بن محمد البرقي في المحاسن عن محمد بن علي الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام بهذا النصّ: «من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربقة الإيمان من عنقه»[٥].

ولا أدري كيف فهم صاحب الوسائل من عنوان خلع جماعة المسلمين ترك

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٥٢١ ـ ٥٢٢، نقلاً عن غيبة النعماني، الباب ١٤ ما روي في العلامات، الحديث ٢٥.

(٢) بحار الأنوار ٥٢ : ٢٣٩، ٢٩٤، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٤١.

(٣) أُصول الكافي ١ : ٤٠٥ كتاب الحجّة، باب ما أمر النبي صلى الله عليه وآله بالنصيحة لأئمّة المسلمين، الحديث ٤ و ٥، راجع ـ أيضاً ـ البحار ٢٧ : ٧٢.

(٤) راجع المصدرين المتقدمين.

(٥) وسائل الشيعة ٥ : ٣٧٧، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.

صلاة الجماعة، فرواه في باب كراهة ترك حضور الجماعة؟! وفي البحار نقل عن المحاسن عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محمد بن علي الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربق الإسلام من عنقه، ومن نكث صفقة الإمام جاء إلى الله أجذم»[١].

وأبو جميلة هو مفضل بن صالح الوارد في عبارة النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد الجعفي حيث قال: «روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا، منهم عمرو بن شمر، ومفضل بن صالح...»[٢] ولكن روى عنه الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي رحمه الله بأنّهم لا يروون إلّا عن ثقة.

فإن فهم من كلام النجّاشي أنّ الأصحاب ضعّفوا مفضل بن صالح فقد سقطت بذلك شهادة الشيخ الطوسي في المقام ولو بالتعارض، ولم يبق دليل على وثاقة أبي جميلة، وقد ضعّفه ابن الغضائري بقوله: «ضعيف كذاب يضع الحديث»[٣] وإن كان لا عبرة بتضعيفه.

وأما ما رواه في الوسائل عن المحاسن عن محمد بن علي الحلبي فالظاهر ابتلاؤه بالإرسال؛ إذ لا يحتمل رواية أحمد بن محمد البرقي عن الإمام الصادق عليه السلام بواسطة راوٍ واحد، فالظاهر أنّ السند الحقيقي هو ما عرفته في باقي النقول، وهو: أحمد بن محمد البرقي عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محمد بن علي الحلبي.

---

(١) البحار ٢: ٢٦٧، الباب ٣٣ من أبواب كتاب العلم، الحديث ٢٨.

(٢) رجال النجاشي: ١٢٨، الرقم ٣٣٢.

(٣) انظر معجم رجال الحديث ١٨: ٢٨٧.

١٧ ـ ما جاء في الخصال عن ماجيلويه عن عمّه عن هارون عن ابن زياد عن جعفر بن محمد عليه السلام : «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال : ثلاث موبقات : نكث الصفقة وترك السنّة وفراق الجماعة وثلاث منجيات : تكفّ لسانك وتبكي على خطيئتك وتلزم بيتك»[1]. وسند الرواية غير تامّ.

١٨ ـ ما جاء في البحار نقلاً عن المحاسن عن عبداللّه بن علي العمري عن علي بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال : «ثلاث موبقات : نكث الصفقة وترك السنّة وفرّق الجماعة»[2] وسند الرواية غير تام.

وقد ورد في روايات غير تامّة السند تفسير الجماعة بمعنى خصوص أهل الحق من قبيل :

١ ـ ما عن أمالي الصدوق عن الهمداني عن علي عن أبيه عن نصر بن علي الجهضني عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : «من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه قيل : يا رسول اللّه وما جماعة المسلمين؟ قال : جماعة أهل الحقّ وإن قلّوا»[3].

٢ ـ ما عن معاني الأخبار للصدوق رحمه الله عن أبيه عن سعد عن البرقي عن أبي يحيى الواسطي عن عبد اللّه بن يحيىٰ الواسطي عن عبد اللّه بن يحيىٰ بن

---

(١) بحار الأنوار ٢٧ : ٦٨، الباب ٣ من أبواب كتاب الإمامة، الحديث ٤، نقلاً عن الخصال.

(٢) المصدر السابق ٢ : ٢٦٦، الباب ٣٣ من كتاب العلم، الحديث ٢٥.

(٣) بحار الأنوار ٢٧ : ٦٧، الباب ٣ من أبواب كتاب الإمامة، الحديث الأول، نقلاً عن أمالي الصدوق.

عبد اللّه العلوي رفعه قال: «قيل يا رسول اللّه ﷺ ما جماعة أُمتّك؟ قال: من كان على الحقّ وإن كانوا عشرة»(١).

٣ ـ ما عن معاني الأخبار أيضاً عن أبيه عن سعد عن البرقي عن الحجال عن ابن أبي حميد رفعه قال: «جاء رجل إلى أميرالمؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن السنّة والبدعة وعن الجماعة وعن الفرقة. فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: السّنة ما سنّ رسول اللّه ﷺ والبدعة ما أُحدث من بعده، والجماعة أهل الحقّ وإن كانوا قليلاً، والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيراً»(٢).

ومما لا إشكال فيه أن السيرة المستمرّة للمسلمين كانت على البيعة، إما للخليفة الحقّ كأميرالمؤمنين عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام وإما لخلفاء الجور.

التمسك بأدلّة البيعة لمشروعية الانتخاب:

وبهذا العرض ينفتح أمامنا الباب لعدّة بيانات لكيفية استفادة المقصود ـ أعني مشروعية الانتخاب ـ من أدلّة البيعة:

البيان الأول: أن نستفيد من نفس البيعة التي وقعت للمعصومين عليهم السلام، وذلك بأن يقال: إنّ المفهوم عرفاً وارتكازاً منها أنّ البيعة كانت التزاماً بالطاعة، وأنهم كانوا يرون هذا الالتزام ملزماً لهم، ودخول المعصومين عليهم السلام معهم في هذا العمل إمّا يكون بدعوة من المعصوم إلى ذلك كما هو الحال في بيعة الشجرة وبيعة النساء،

---

(١) المصدر السابق ٢: ٢٦٥، الباب ٣٣ من أبواب كتاب العلم، الحديث ٢١، نقلاً عن معاني الأخبار.

(٢) بحار الأنوار ٢: ٢٦٦، الحديث ٢٣، نقلاً عن معاني الأخبار.

أو تقريراً له على ما قصدوه كما هو الحال في البيعة لعليّ عليه السلام بعد مقتل عثمان، وعلى كلّ تقدير يثبت بذلك كون البيعة ملزمة للطاعة، ومن الواضح أنّه لا تتفق عادة بيعة الكلّ، ولو اتفقت فرضاً فما أسرع ما يأتي جيل لم يبايعوا لكونهم معدومين أو قاصرين وقت البيعة، ولم يكن المرتكز تكرار البيعة بين حين وحين، وهذا يعني نفوذ البيعة على الأُمّة حينما يصدق عرفاً أنّ الأُمّة قد بايعت ـ مثلاً ـ رغم تخلّف عدد منهم عن البيعة وهذا يعني حجية الانتخاب ونفوذه على غير المنتخبين الأقلّية وعلى الجيل الجديد حيث كان الانتخاب لزمان واسع يشمل فترة الجيل الجديد.

وما يمكن أن يورد به على هذا البيان أُمور:

الأوّل: أننا نعلم بضرورة من مذهب الشيعة أن المعصوم عليه السلام كان واجب الطاعة بالنص، ولم يكن يتوقّف وجوب طاعته على البيعة؛ لأنّ إمامته بالنصب كانت ثابتة من اللّه تعالى، إذن فالبيعة لم تفد إلزاماً للطاعة؛ لأنّ ذلك تحصيل للحاصل، وأكثر ما ورد في آية بيعة النساء من الأحكام التي بايعت النساء الرسول صلى الله عليه وآله عليها هي أحكام أوّلية واجبة عليهن من قبل اللّه تعالى، سواء فرضت ولاية للرسول صلى الله عليه وآله أو لا، ومع ذلك وقعت البيعة عليها، أفهل يقال: إنّ هذه البيعة أفادت إلزام النساء بتلك الأحكام؟!

والجواب: أنّه لا مانع من افتراض كون البيعة ملزمة للطاعة، فإذا اجتمعت مع ملزم آخر، وهو النصّ أو مع الوجوب الأوّلي الإلهي أوجبت التأكّد، وكان وجوب الطاعة مستنداً بقاءً إلى سببين: النصّ والبيعة، فمن عصى بعد البيعة اشتدّ ما يستحقّه من العذاب، أما إذا انفصلت البيعة عن النصّ كما في من تبايعه الأُمّة لدى

غيبة المعصوم بناء على عدم ثبوت الولاية له بالنصّ فالبيعة وحدها ستكفي لإثبات وجوب الطاعة؛ لأنّها في نفسها أحد السببين لذلك.

الثاني: أنّ فعل المعصوم أو تقريره دليل لبيّ لا إطلاق له، والقدر المتيقن مما نستفيده مما وقع من البيعة للمعصوم عليه السلام هو أنّ البيعة تفيد إلزام الطاعة، ويجب الوفاء بها حينما تكون بيعة لمن وجبت طاعته مسبقاً بالنصّ، فالمعصوم وإن كان واجب الطاعة في نفسه؛ لأنه كان منصوباً من قبل اللّه للإمامة، ولكن البيعة معه أفادت تأكّد وجوب الطاعة، أمّا أنّ البيعة لغير المنصوب مسبقاً للإمامة تفيد وجوب الطاعة ويجب الوفاء بها فهذا غير مفهوم من هذا الفعل أو التقرير؛ لعدم الإطلاق فيه كما قلنا.

والجواب: أنّ الفعل حينما لا يتركّز له ـ وفق المناسبات العقلائية ـ تفسير في الذهن يكون صدوره من المعصوم أو تقريره إياه دالاً على مشروعيته بقدر ما يماثل المورد، ولا يمكن التعدّي منه إلى دائرة أوسع، ولكن حينما يفهم بالارتكاز والمناسبات من ذاك الفعل أمر معيّن فلا محالة يكون المفهوم عرفاً من ذاك الفعل أو التقرير صحّة ذاك الأمر الذي ينتزعه الناس من ذاك الفعل، وهذا الظهور ـ كظهور اللفظ ـ حجّة يؤخذ به، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المفهوم عرفاً ممّا وقع من البيعة مع المعصوم هو أنّ البيعة كانت معاهدة يجب الوفاء بها، وتوجب الالتزام بإمرة من بايعوه، فإن لم نقبل أنّ إفادة البيعة لذلك ارتكازية ابتداءً فلا أقلّ من قبول أنه بعد أن يرى العرف والعقلاء أنّ البيعة وقعت مع المعصوم وبموافقة المعصوم عليه السلام لا يرى لذلك تفسير عدا أنّ البيعة نوع عقد يرى المعصوم عليه السلام وجوب الوفاء به بذاته، فلو وقعت مع غير المعصوم وجب أيضاً الوفاء بها.

الثالث: أننا نقبل أنّ التفسير العرفي الوحيد للبيعة لم يكن عدا كونها معاهدة يجب الوفاء بها، لكن هذا التفسير العقلائي لذلك حاله حال أدلّة الوجوب بالعقد والعهد لا يشمل عدا المتعلّق المشروع في نفسه ولا يشمل عدا طرفي العقد، وأمّا الأقلّية الذين لم يبايعوا فهم غير مشمولين لحكم البيعة، ولم يعرف في التأريخ أنّ بيعة المعصومين عليهم السلام كانت بهدف كونها سبباً للولاية حتى على الذين لم يبايعوا، فيا ترى هل بيعة الاثني عشر نفراً للنبيّ صلى الله عليه وآله في بيعة العقبة الأُولى أو بيعة الثلاثة وسبعين نفراً معه صلى الله عليه وآله في بيعة العقبة الثانية كانت تعني قصد خلق الولاية على الآخرين، أو كانت تعني مجرّد تعاهد لهؤلاء مع النبي صلى الله عليه وآله على ما تعاهدوا عليه من مفاد بيعة النساء في الأُولى، ومن الطاعة والدفاع عن النبي صلى الله عليه وآله في الثانية؟! وكذلك بيعة الرضوان وقعت بعد أن خشي النبي صلى الله عليه وآله أن يتركه المسلمون الذين كانوا معه في الحديبية باعتبار أنهم كانوا يخشون من مواجهة مشركي مكّة، ولم يكونوا متأهّبين للحرب ومسلّحين بما يناسب الحرب؛ لأنّهم كانوا قد خرجوا بأمر النبي صلى الله عليه وآله قاصدين الحج لا الحرب، فتحسّباً لاحتمالات وقوع ما يخشى وقوعه بينهم وبين مشركي مكّة أخذ الرسول صلى الله عليه وآله منهم جميعاً البيعة على الطاعة والدفاع، ولم تكن لذلك علاقة بفكرة نشر الولاية على سائر المسلمين الذين لم يبايعوا، وكذلك بيعته صلى الله عليه وآله بعد فتح مكّة مع الرجال ثمّ مع النساء لا يوجد أيّ شاهد تأريخي على أنها كانت بمعنى البيعة على ولاية تشمل غير المبايعين، كما ليس هناك شاهد على ذلك فيما وقع من البيعة لعليّ عليه السلام بعد مقتل عثمان عدا ما ورد من احتجاج عليّ عليه السلام بتلك البيعة على مثل معاوية الذي لم يبايع، وهذا ما سنشير إليه إن شاء اللّه في البيان الثالث، وبيعة الغدير التي وقعت بعد فرض النبيّ صلى الله عليه وآله

الولاية بقوله: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» لا يفهم منها عرفاً أيضاً أكثر من تعهّد المتبايعين بالوفاء بما حصلت عليهم من ولايته عليه‌السلام.

البيان الثاني: أننا لا نتمسّك بخصوص ما وقع من البيعة للمعصوم كي يورد عليه مثلاً احتمال كون أثر البيعة منحصراً في تأكيد ولاية مسبقة ثابتة بالنصّ، بل نتمسّك بسيرة المسلمين على البيعة حتى لخلفاء الجور الذين لم يكن يعتقد أحد من المسلمين بولايتهم المسبقة على البيعة بنصّ إلهي، فلا شكّ أنّ هذه البيعة كانت بعقلية خلق الولاية وإضفاء الشرعية على خلافتهم، بل وكذلك بيعتهم لعليّ عليه‌السلام بعد عثمان فإنّها لم تكن بروح ثبوت ولايته مسبقاً بالنصّ، وإلّا لاعترفوا بكونه الخليفة الأوّل، في حين أنّهم لم يعترفوا إلّا بكونه الخليفة الرابع.

وهذه السيرة كانت بمرأى ومسمع من المعصومين عليهم‌السلام، وصحيح أنه قد وصلتنا روايات كثيرة دالّة على الردع عن بيعتهم لخلفاء الجور بلسان اشتراط العصمة في الإمامة أو اشتراط النصّ[1] من قبيل ما عن سليمان بن مهران عن أبي عبداللّه عليه‌السلام قال: «عشر خصال من صفات الإمام: العصمة والنصوص، وأن يكون أعلم الناس، وأتقاهم للّه، وأعلمهم بكتاب اللّه، وأن يكون صاحب الوصية الظاهرة، ويكون له المعجز والدليل، وتنام عينه ولا ينام قلبه، ولا يكون له فيء، ويرى من خلفه كما يرى من بين يديه»[2]، وما عن سليم بن قيس قال: سمعت أميرالمؤمنين عليه‌السلام

---

(١) راجع بحار الأنوار ٢٣ : ٦٦ ـ ٧٥، باب أن الإمامة لا تكون إلّا بالنصّ، و ٢٥ : ١١٥ ـ ١٧٥، باب جامع في صفات الإمام وشرائط الإمامة، و ٢٥ : ١٩١ ـ ٢١١، باب عصمتهم ولزوم عصمة الإمام.

(٢) بحار الأنوار ٢٥ : ١٤٠، باب جامع في صفات الإمام وشرائط الإمامة، الحديث ١٢.

يقول: «إنّما الطاعة للّه عزّ وجل ولرسوله ولولاة الأمر، وإنّما أمر بطاعة أُولي الأمر؛ لأنّهم معصومون مطهّرون لا يأمرون بمعصيته»[١]، وما عن البزنطي عن الإمام الرضا عليه السلام: «أما علمت أن الإمام الفرض عليه والواجب من اللّه إذا خاف الفوت على نفسه أن يحتجّ في الإمام من بعده بحجّة معروفة مبيّنة...»[٢]، وما عن يزيد بن الحسن الكحّال، عن أبيه، عن موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه عن جدّه عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: «الإمام منّا لا يكون إلّا معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة فيعرف بها، فلذلك لا يكون إلّا منصوصاً»[٣].

وما عن سعد بن عبداللّه القميّ قال: «سألت القائم عليه السلام في حجر أبيه، فقلت: أخبرني يا مولاي عن العلّة التي تمنع القوم من اختيار إمام لأنفسهم. قال: مصلح أو مفسد؟ قلت: مصلح. قال: هل يجوز أن تقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعلم أحد ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد؟ قلت: بلى. قال: فهي العلّة أيّدتها لك ببرهان يقبل ذلك عقلك؟ قلت: نعم. قال: أخبرني عن الرسل الذين اصطفاهم اللّه وأنزل عليهم الكتب وأيّدهم بالوحي والعصمة؛ إذ هم أعلام الأُمم وأهدى أن لو ثبت (فأهدى إلى ثبت خ ل) الاختيار، ومنهم موسى وعيسى عليهما السلام هل يجوز مع وفور عقلهما وكمال علمهما إذا همّا بالاختيار أن تقع خيرتهما على المنافق وهما يظنّان أنه مؤمن؟ قلت: لا. قال: فهذا موسى كليم اللّه مع وفور عقله وكمال علمه ونزول الوحي عليه اختار من أعيان قومه ووجوه عسكره لميقات

---

(١) المصدر السابق ٢٥: ٢٠٠، باب عصمتهم ولزوم عصمة الإمام، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق ٢٣: ٦٧، باب أن الإمامة لا تكون إلّا بالنص، الحديث الأول.

(٣) بحار الأنوار ٢٥: ١٩٤، باب عصمتهم ولزوم عصمة الإمام، الحديث ٥.

ربّه سبعين رجلاً ممن لم يشكّ في إيمانهم وإخلاصهم، فوقعت خيرته على المنافقين، قال اللّه عزّ وجل: ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا ... ﴾[١]، فلمّا وجدنا اختيار من قد اصطفاه اللّه للنبوة واقعاً على الأفسد دون الأصلح، وهو يظن أنه الأصلح دون الأفسد علمنا أن لااختيار لمن لايعلم ما تخفي الصدور وما تكنّ الضمائر وتنصرف عنه السرائر، وأن لا خطر لاختيار المهاجرين والأنصار بعد وقوع خيرة الأنبياء على ذوي الفساد لمّا أرادوا أهل الصلاح»[٢] وما إلى ذلك من الروايات بهذه المضامين الرادعة عن بيعتهم لخلفاء الجور.

إلّا أنّ هذا الردع يوجد فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون ردعاً عن تحقّق الولاية بالبيعة بمعنى حقّ الإمارة، لا بمعنى خصوص إمامة الإمام الذي هو السبب المتصل بين الأرض والسماء، فصحيح أنّ وصف العصمة أو ورود النصّ الخاصّ إنما هو من مزايا الإمام الذي هو السبب المتصّل بين الأرض والسماء، ولكن معنى هذه الروايات أنّ الولاية منحصرة بإمام من هذا القبيل، فغيره لا يستطيع أن يكسب الولاية بمجرّد بيعة الناس إيّاه ولو في خصوص فرض غياب المعصوم، وبعنوان النيابة والبدليّة عن المعصوم، لا بعنوان جعله مقابلاً للمعصوم.

وهذا الاحتمال باطل بالضرورة؛ لأنّ لازمه هو أنه إذا غاب الإمام المعصوم ودار أمر إدارة الأُمور وتولّي أُمور المسلمين بين أن يكون بيد المؤمنين أو بيد المنافقين أو الفاسقين أو الكافرين وجب على المؤمنين أن يتخلّوا عن ذلك؛

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٥.

(٢) بحار الأنوار ٢٣: ٦٨ ـ ٦٩، باب أنّ الإمامة لا تكون إلّا بالنص، الحديث ٣.

لأنّ الولاية مشروطة بالعصمة والنصّ غير الموجودين، فلتقع الأُمور بيد الكفرة أو الفسقة أو المنافقين، وهذا ضروري البطلان فإنّنا لا نتكلّم في فرض حاجة استلام المؤمنين للسلطة إلى خوض المعركة الدامية في إسقاط النظام الجائر كي تأتي شبهات من لا يجوّز ذلك، بل لنفترض ـ لحصر الحديث في النقطة المطلوب تمحيصها ـ أننا لسنا بحاجة إلى خوض معركة من هذا القبيل، ولو من باب أن هذه المعركة خاضها من كان قبلنا، وكان يعتقد بجوازها، كما هو الحال في زماننا هذا في إيران حيث إنّ الإمام الخميني ـ تغمّده اللّه برحمته ـ خاض معركة إسقاط نظام الشاه الجائر، ونجح فيها، فسواء فرض أنّ عمله كان صحيحاً أو فرض أنه كان مخطئاً في فتواه بجواز خوض معركة من هذا القبيل هل يحتمل فقهياً أنه ـ بعد أن خاضها هذا الذي كان يرى جواز ذلك بل وجوبه وأراح البلاد من ذاك الطاغية ـ يحرم على المؤمنين التصدّي لأُمور السلطة والولاية، فليتنحّوا عن الحكم كي يأتي نظام الشاه أو نظام أتعس من نظام الشاه؟!

فنحن هنا حينما نبحث مسألة الانتخاب لا نحتاج إلى البحث عن أصل مسألة استلام الولاية؛ لأنّ هذا بحث بحثناه بلحاظ خصوص استلام الفقيه للولاية في المسألة الأُولى، فيكفينا أن نبحث هنا بعد الفراغ عن صحة استلام الولاية في الجملة لغير المعصوم ـ عن أنّ هذا هل يرتبط بالانتخاب أو لا؟ وهذه الروايات لو حملت على هذا المعنى الباطل كان مفادها إبطال أصل ولاية غير المعصوم، وقد فرغنا عن صحتها في الجملة.

الاحتمال الثاني: أن يفترض أنّ هذه الروايات تنظر إلى إمامة الإمام بالمعنى الذي يكون سبباً متّصلاً بين الأرض والسماء، وتحصر ذلك بفرض العصمة

والنص، وتكون في نفس الوقت ردعاً عن بيعة غير المعصوم بمعنى أنه مع وجود الإمام الذي هو سبب متّصل بين الأرض والسماء لا مورد للبيعة لغيره، أو يفترض أنها تنظر مباشرة إلى شرط الولاية بمعنى الإمارة وتحصرها في الإمام المعصوم عند وجوده.

وهذا الاحتمال هو المتعيّن بعد إبطال الاحتمال الأوّل. إذن فهذه الروايات ليست ردعاً عن كبرى فكرة تحقّق الولاية بالبيعة ابتداءً، وإنما تكون ردعاً عن الصغرى المتمثّلة في البيعة لغير المعصوم في مقابل المعصوم وبالرغم من وجود المعصوم. وعليه فأصل كبرى البيعة التي كانت مركوزة في أذهان المسلمين ولو لغير المعصوم لم يردع عنها مطلقاً وإن وقع الردع عن المصداق. إذن فباستطاعتنا أن نستفيد من ذات الارتكاز غير المردوع عنه صحة البيعة والانتخاب بعد ضرورة أصل التصدّي للولاية والسلطة ولو بالحسبة.

وليس هذا تمسكاً بالارتكاز العقلائي الثابت في باب العقود الذي يرد عليه: أنه لا يثبت الولاية على الأقلية غير الراضية بحكم الأكثرية، بل تمسك بسيرة المسلمين على البيعة وارتكاز إفادتها للولاية في أذهانهم كمسلمين.

إلّا أنه يرد على هذا الوجه أنه لم يثبت لنا أنّ بيعة المسلمين لخلفاء الجور كانت بروح خلق الولاية على غير المبايعين، فلعلهم كانوا يفترضون أنّ إمرة بعض المسلمين على المجتمع لابدّ منها ولو حسبة، وأنّ الأمير لا يستطيع أن يفعل شيئاً لولا امتلاكه لأنصار ومدافعين عنه ومطيعين له، فكان المبايعون يبايعونه على نصرته وإطاعته والدفاع عنه، سنخ ما مضى من مبايعتهم لرسول الله ﷺ، وكان ذلك تعهّداً لا يرتبط إلّا بمن دخل في هذا التعهّد دون من لم يدخل فيه من أقليّة أو

أكثرية، أو لعلّ الخليفة الجائر كان يريد فرض زعامته بالقهر والغلبة ولم يكن ليتمّ له ذلك لو لم يحرز أنصاراً وأعواناً لنفسه، وأخذ البيعة كان عبارة عن أخذ التعهّد من المبايع على النصرة والعون.

ويشهد لذلك في خصوص بيعة الناس لعمر أنها وقعت بعد تعيينه بالنصّ من قبل الخليفة الأوّل، فمن البعيد افتراض أنها كانت بروح تعيينه الآن خليفة وإضفاء الولاية له على غير المبايعين أيضاً، وكذلك بيعة عثمان إنّما وقعت بعد فرض تعيينه بالشورى السداسية، فكأنّها كانت تعهّداً بالوفاء بالولاية لمن فرغوا عن ولايته لا تعهّداً بولاية تسحب على غير المبايعين أيضاً.

البيان الثالث: أن يتمسك بما مضى من احتجاجات أميرالمؤمنين عليه السلام على إمامته ـ سلام اللّه عليه ـ ببيعة الناس، فهذا الاحتجاج وإن كان جدلياً بلحاظ أنه عليه السلام كانت ولايته ثابتة بالنصّ وبلا حاجة إلى البيعة، لكن تلك الاحتجاجات تدلّ على أيّ حال على كبرى أنّ البيعة أيضاً سبب لخلق الولاية بغضّ النظر عن النصّ، وحملها على الاحتجاج الجدليّ البحت حتى بلحاظ هذه الكبرى بحاجة إلى دليل مفقود، فالقدر المتيقن من سقوط أصالة الجدّ في المقام إنما هو سقوطها بلحاظ ظهور سكوته عليه السلام في احتجاجاته عن ثبوت النصّ بشأنه في حصر ولايته بسبب البيعة، دون ظهور كلامه عليه السلام في كبرى أنّ البيعة بغضّ النظر عن النصّ تورث الولاية.

ولو كان هناك إجمال في هذه الروايات في تشخيص ما هو المقدار اللازم من البيعة الذي يوجب النفوذ على الآخرين الذين لم يبايعوا فلا إشكال في أنّ بيعة الأكثريّة قدر متيقّن من ذلك، ولعلّ ما في بعض النصوص من فرض

كون البيعة للمهاجرين والأنصار يكون بنكتة أنّهم كانوا من أهـل الحـلّ والعـقد فكانت الأكثريّة ترضىٰ برضاهم.

فإن لم نشكّك في أسانيد تلك الاحتجاجات وافترضنا قطعيّة صـدق بـعضها فدلالتها على المقصود تامّة، ولكن أنّى لنا بقطعيّة السند؟!

البيان الرابع: الاستفادة من روايات حـرمة نكث الصـفقة وفـراق الجـماعة، والظاهر أنّ المقصود بنكث الصفقة ليس مثل نكث صفقة البيع مثلاً، وإنما المقصود هو نكث بيعة الإمام، وذلك بقرينة جعله في سياق فراق الجماعة، ويؤيّد ذلك ما ورد في بعض النقول من التعبير بنكث صفقة الإمام. إذن فهذه الروايات تدلّ على حرمة نكث البيعة على الولاية، وهذا ظاهره عرفاً أنّ البيعة تخلق الولاية مستقلةً عن النصّ وغير مقيّده بولاية مسبقة، فلو فرض أنّه يرد على الاستدلال بالسيرة على بيعة المعصوم وبآيات البيعة: أنّه لا إطلاق له للبيعة لمن لم تثبت له الولاية مسبقاً، لا يرد هذا الإشكال على هذا الوجه. نعم حـرمة نكث البـيعة لا تشـمل الأقليّة الذين لم يبايعوا، إذ لا معنى لنكث البيعة بالنسبة لهم، ولكن يشملهم عنوان فراق الجماعة، فتثبت لذلك حرمة مخالفتهم لمن بايعته الأُمّة، وهذا أيضاً لا يرد عليه إشكال احتمال الاختصاص بالبيعة لمن ثبتت له الولاية مسبقاً؛ لأنّ ظاهر هذا النصّ أيضاً أنّ اجتماع الأُمة على من بويع بذاته يورث الولاية بقطع النظر عن ولاية مسبقة.

وهذه الروايات وإن كانت ضعيفة السند ولكن قد يدعى أنّ النهي عـن فـراق الجماعة كان مشتهراً إلى حدّ أنك عرفت ورود روايات في السؤال عـن مـعنى الجماعة، وجواب الرسول ﷺ أو الإمام عليه السلام بأنهم جماعة أهل الحقّ وإن قلّوا مما

يشهد لكون حديث النهي عن فراق الجماعة نصّاً معهوداً في الأذهان، فورد السؤال عن معنى الجماعة من دون ذكر لنفس النصّ.

واحتمال الافتراء في هذا النصّ وتشهيره من قبل وعّاظ السلاطين لصالح الطاغوت موجود، بأن يكون ذلك منسوجاً ضدّ الشيعة الذين كانوا في الأقليّة، فكانوا يعدّون مفارقين لجماعة المسلمين أو خالعين لجماعة المسلمين، ولكن هذا الاحتمال لا يرد في الروايات التي فسّرت الجماعة بمعنى جماعة أهل الحقّ وإن قلّوا، وهي وإن كانت أخبار آحاد وغير تامّة السند لكنها على أية حال تصلح لتأييد المقصود.

وتقريب الاستشهاد بهذه الروايات هو أنّ المحتملات في المقصود من كلمة جماعة المسلمين ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المقصود غالبية المسلمين والذين كانوا وقتئذ همجاً رعاعاً تبعوا خليفة الجور، وعلى هذا الاحتمال تكون هذه الروايات مجعولة من قبل وعّاظ السلاطين، ولكن هذا الاحتمال كما قلنا لا يتطرّق في الروايات التي فسّرت جماعة المسلمين بجماعة أهل الحقّ وإن قلّوا أو وإن كانوا عشرة.

والثاني: أن يكون المقصود بالجماعة جماعة أهل الحقّ كما فسّرت بذلك في بعض تلك الروايات على ما عرفت، وتكون النكتة في تحريم مفارقة الجماعة هي أنّهم افترضوا مسبقاً أهل الحقّ، فمخالفتهم تعني مخالفة الحقّ، وليست النكتة في ذلك كامنة في عنوان الجماعة بما هي جماعة، وبناء على هذا التفسير تكون هذه الروايات أجنبية عن ما نحن فيه، إلّا أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر من تحريم مفارقة الجماعة كون نكتة التحريم كامنة في عنوان الجماعة بما هي جماعة.

والثالث: أن يكون المقصود من الجماعة جماعة أهل الحقّ كما هو الحال في الاحتمال الثاني، ولكن نكتة التحريم تكمن في عنوان الجماعة بما هي جماعة، ولا يكون المقصود من أهل الحقّ خصوص الذين بايعوا من ثبتت له الولاية مسبقاً وقبل البيعة، بل المقصود بذلك الذين بايعوا من يكون أهلاً للبيعة وواجداً لشرائط إلباسه ثوب الولاية؛ إذ لا إشكال في أنه لا يتمّ منح الولاية بالبيعة لكل أحد ولو كان فاسقاً فاجراً. إذن فمعنى الرواية: أن بيعة أكثرية من لا يبايع إلّا المتواجد لشروط أهلية الولاية تنفذ على الآخرين وإن كانوا بالقياس إلى الذين يبايعون الطاغوت قلّة، فإذا بطل الاحتمال الأوّل والثاني تعيّن هذا الاحتمال وبه تثبت شرعية الانتخاب.

إلّا أنّ ضعف هذا الوجه كما أشرنا إليه عبارة عن ضعف الأسانيد.

وقد اتّضح بهذا العرض أنّ جميع هذه الوجوه العشرة للانتخاب غير تامّ.

الترجيح بالانتخاب بعد فرض صلاحيّة الولاية:

وهناك وجه آخر غير هذه الوجوه العشرة ذكره في «الدراسات» لا لإثبات شرعية الانتخاب في تحقيق الولاية ابتداءً، بل لإثبات أنه بعد فرض الفراغ عن صلاحية فئة من الناس واجدة لمواصفات معيّنة لاستلام الولاية ـ وليفترض أنهم هم الفقهاء الواجدون للشرائط ـ لابدّ عقلاً من تدخّل الانتخاب في تعيين الوليّ، وأنا أصوغ الوجه العقلي الذي ذكره[١] بهذه الصياغة:

---

(١) راجع دراسات في ولاية الفقيه ١: ٤٠٩ ـ ٤١٥.

إنّنا إمّا أن نفترض تعدّد الأولياء الثابتة لهم الولاية الفعلية لإدارة البلاد بتعدّد الفقهاء مثلاً أو نفترض وحدة الوليّ بترجيح أحدهم على الآخرين، وعلى الثاني إمّا أن يفترض الترجيح بصفة واقعية بحتة في الولي كالأعلمية أو الأكفئيّة أو يفترض الترجيح باختيار الناس وانتخابهم، ولو بأن يكون انتخابه على أساس ما قد تعتقده الأكثرية من صفة واقعية في من انتخبوه كما لو اعتقدوا أنه أعلم أو أكفأ:

أمّا افتراض ثبوت الولاية الفعلية لكلّ الفقهاء الواجدين للشرائط مثلاً فغير محتمل؛ لأنّ ذلك يؤدّي لدى إعمال فردين منهم الولاية إلى التضارب وإلى فساد وضع المجتمع لا إلى صلاحه.

وأمّا افتراض الترجيح بصفة واقعية بحتة في الوليّ كالأعلمية أو الأكفئية من دون دخل لاختيار الأكثرية وانتخابهم إيّاه في ذلك فهذا أيضاً غير محتمل؛ إذ أوّلاً قد يتّفق تساوي فقيهين مثلاً في تلك الصفة الواقعية، فنقع مرّة أُخرى في الفساد الذي أشرنا إليه في الافتراض الأول. وثانياً أنّ الترجيح بأمر واقعي بحت إنّما يمكن في العمل الفردي كما في باب التقليد الشخصي، فبالإمكان افتراض أنّ التقليد يكون لدى تعدّد الفقهاء للأعلم، فكلّ فرد يقلّد من يعتقد أنه أعلم، فالمرجّح الواقعي هو الأعلمية، واعتقاد الفرد المقلّد للأعلمية طريق إلى ذاك الواقع، وكذلك في موارد إعمال الولاية بشكل فردي وجزئي قبل بلوغ الأُمّة مستوى استلام زمام الحكم، فلو فرض أنّه لدى تعارض حكمين ولائيين يتبع كلّ فرد من يعتقد أكفئيته بأن كان المرجح الواقعي هو الأكفئية، وكان تشخيص الفرد للأكفئيّة طريقاً إلى الواقع لم يكن بذلك بأس.

أمّا في الولاية التي لابدّ من تطبيقها على المجتمع كمجتمع كما في إدارة دفّتي السلطة الإسلامية فالترجيح بصفة واقعية بحتة غير ممكن؛ لأنّ الناس يختلفون في تشخيص من هو الأكفأ أو الأعلم، فنتورّط مرة أُخرى في الفساد الذي ينشأ من تعدّد الأولياء.

إذن فلابدّ أن يكون لانتخاب الأكثرية دخل واقعي في الولاية ولا يصحّ افتراض أنّ ما هو الدخيل واقعاً في الولاية إنّما هو الأكفئية مثلاً، ويكون تشخيص الأكثرية طريقاً ظاهرياً إلى ذلك، وذلك لأنّ الطريق الظاهري يسقط عن الحجّية لدى العلم بالخلاف، فلو كانت الأقليّة معتقدة خطأ الأكثرية في انتخابها سقط هذا الطريق الظاهري بالنسبة لهم عن الحجية، فلابدّ أن يكون للأكثرية أمير وللأقلية أمير آخر، ونتورّط مرّة أُخرى في الفساد الذي ينشأ من تعدّد الأولياء.

وتوجد في هذا البيان ثغرتان لابدّ من ملئهما كي يتمّ عندئذ هذا البيان:

الثغرة الأُولى: أنّه لِمَ لا نقول لدى التعارض بالتساقط وانتفاء الولاية؟! وكأنّ صاحب «الدراسات» كان قد افترض مسبقاً فساد ذلك ولو لوضوح فساد بقاء المجتمع بلا وليّ يدير الأُمور.

إلّا أنّ تخريج ذلك يكون بحاجة إلى شيء من التدقيق والتعميق، وحاصله: أنّ الأساس الذي اعتمدناه لإثبات أصل الولاية إما أن يكون هو الأساس الأوّل من الأُسس الثلاثة الماضية في بحث المسألة الأُولى وهو الحسبة، أو الثاني وهو الأدّلة اللفظية على وجوب إقامة الحكم الإسلامي، أو الثالث وهو الدليل اللفظي على ولاية الفقيه.

أمّا على الأساس الأوّل فلا يرد إشكال التعارض والتساقط؛ لأنّ مفاده ليس هو فعلية الولاية لكل فقيه مثلاً حتى نبتلي بالتعارض والتساقط، وإنّما مفاده هو وجوب التصدّي كفاية لإدارة الأُمور بلا إطلاق في المقام من حيث الشروط، وليكن القدر المتيقّن من ذلك من يقع عليه الانتخاب.

وأمّا على الأساس الثاني فأيضاً لا يرد هذا الإشكال، فإنّ دليل وجوب إقامة الحكم لا يدلّ أيضاً على الولاية الفعلية لكل فقيه مثلاً وإنما مفاده الوجوب الكفائي لإدارة الحكم بلا إطلاق في المقام من حيث الشروط، وليكن القدر المتيقّن من ذلك من يقع عليه الانتخاب.

وأمّا على الأساس الثالث فقد يورد عليه هذا الإشكال، فيقال: إنّ الدليل اللفظي لمبدأ ولاية الفقيه يبتلي لدى تعارض حكمين من قبل فقيهين بالتعارض الداخلي والتساقط، كما هو الحال في دليل حجية خبر الواحد مثلاً لدى تعارض خبرين، أو دليل التقليد لدى تعارض فتويين من فقيهين متساويين.

والجواب: أنّ هناك فرقاً بين ما نحن فيه وبين تلك الموارد، وهو ارتكازية أنّ تعارض الوليّين ليس المفروض به أن يوجب بقاء المجتمع بلا وليّ، فهذا الارتكاز يعطي لدليل الولاية إطلاقاً إجمالياً في فهم العرف لفرض التعارض، أي أنّ ذاك الدليل تنقلب دلالته في فرض التعارض من الدلالة على الولاية التعيينية لكلّ فقيه مثلاً إلى الدلالة على أنّ دائرة الولاية إجمالاً هي الفقهاء، ولابدّ عندئذٍ من التمسك بالقدر المتيقّن، ولا شكّ أنّ المنتخب هو القدر المتيقن بعد ما لم يكن بالإمكان كون الأعلم الواقعي أو الأكفأ الواقعي هو القدر المتيقن؛ لما عرفت من أنّ إسناد الولاية على المجتمع إلى خصوص الأعلم أو الأكفأ غير معقول.

الثغرة الثانية: أنّنا لئن اضطررنا إلى مرجّح إثباتي لحلّ مشكلة تعدّد القادة على أساس أنّ المرجّح الثبوتي كالأكفئية يقع الخلاف فيه بين الناس، وبذلك تعجز القيادة عن فعلها القيادي، فلابدّ من مرجّح إثباتي لا يختلف في تشخيصه الناس، فما الذي أثبت لنا أنّ ذاك المرجّح هو اختيار الناس، ولم لا يكون ذاك المرجح عبارة عن القرعة مثلاً أو عبارة عن اختيار الفقهاء بالانتخاب في ما بينهم لأحدهم دون اختيار الأُمّة وانتخابها، أو عبارة عن أكثرية رأي الفقهاء في كلّ مسألة بأن يتحوّل الأمر إلى شورى القيادة فيما بينهم؟

وقد يجاب على هذا الإشكال: بدعوى القطع بأنّه لو كان مرجح إثباتي في المقام فالمتيقّن منه هو انتخاب الأُمّة لا غير، وهذه الدعوى لا يمكن إثباتها أو نفيها بالبرهان إلّا أن تكون بروحها راجعة إلى الجواب الثاني.

وأُخرى يجاب عليه: ببيان أنّ دليل ولاية الفقيه المطلق وهو التوقيع الماضي مثلاً كان المترقّب فيه بطبيعة إطلاق متعلّق المتعلّق وهو الفقيه أن يكون إطلاقه شمولياً، فكان المفروض أن يشمل كلا المتشاحّين في الولاية ويوجب ذلك التساقط، ولكن بعد فرض القرينة العقلائية الارتكازية المانعة عن حمل الدليل على فرض الشمول المؤدّي إلى التعارض والتساقط كما نقول بذلك في دليل التقليد أيضاً ينصرف الدليل ـ سواء دليل الولاية أو دليل التقليد ـ من الإطلاق الشمولي الموجب للتساقط إلى الإطلاق البدلي الموجب للتخيير، ولا موجب في بداية الأمر لترجيح ثبوتي ولا إثباتي لأحد الأفراد على الآخر، أي أنّ المطلق بعد وجود مانع عن حمله على الشمول والاستغراق ينصرف إلى البدلية والتخيير،

لا إلى الترجيح إلّا إذا كان المرجّح عبارة عن نفس نكتة الحجّية المفهومة عرفاً، ويكون الفاصل بمقدار كبير كالأعلمية في التقليد والكفاءة في الولاية، فلو كان أحدهم أعلم من الآخرين بمقدار مساوٍ لملاك التقليد أو أكثر منه، أو كان أحدهم أكفأ من الآخرين بمقدار مساوٍ لملاك الولاية أو أكثر منه فلا إشكال عندئذٍ في الترجيح، وهذا يكون دائماً ترجيحاً بملاك ثبوتي في القضايا الفردية كالتقليد أو الولاية في أُمور جزئية قبل إقامة الحكم الإسلامي مما يمكن التفكيك فيه بين الأشخاص، فكلّ يرجع إلى من يراه أعلم أو أكفأ، وفي غير فرض وجود مرجّح من هذا المستوى يتّم التخيير؛ لأنّ فهم العرف من المطلق الذي كان الأصل فيه الشمولية تحوّل إلى البدلية والتخيير، وهذا التخيير في القضايا الفردية تخيير فردي، فالمقلّد يتخيّر في تقليد أحد المفتين، والمولّى عليه يتخيّر في إتّباع أحد المتشاحّين في الولاية.

أمّا في باب الولاية على المجتمع فالتخيير الفردي غير معقول، وإلّا لاختار كلّ أحد وليّاً، وهذا هدم للولاية والقيادة كما هو واضح، فهنا يتحوّل مرّة أُخرى فهم العرف للدليل من التخيير الفردي إلى التخيير الجمعي، أي أنّ الأُمّة بمجموعها هي التي ستختار الوليّ بمعنى أنّ لكل فرد منهم دخلاً في هذا التخيير وصوتاً ملحوظاً ضمن الأصوات، وهذا يعني الانتخاب والترجيح بالأكثرية، وكذلك الترجيح الثبوتي بالأكفئية الكبيرة يكون أمر تشخيصه بيد الكلّ لا بيد فرد واحد وإلّا لزم تعدّد الأولياء، وهذا أيضاً يعني الانتخاب لمن هو أكفأ في نظر كلّ فرد فرد، أي أنّ كلّ فرد له حقّ الإدلاء بصوته في تشخيص الأكفأ، وهذا يعني الترجيح بأكثرية الآراء، وهذا ما سمّيناه بالمرجّح الإثباتي.

هذا فيما إذا كان لدينا دليل لفظي مطلق على ولاية الفقيه، وكذلك الحال في ما إذا كان دليلنا على ولاية الفقيه عبارة عن دليل لفظي أوجب على المجتمع إقامة الدولة الإسلاميّة زائداً ضرورة الاقتصار على القدر المتيقّن ممّن تجوز للأُمّة تسليطه على أنفسهم وهو الفقيه، فهنا أيضاً نقول: إنّ ذاك الدليل دلّ على أنّه يجب على المجتمع كفاية تحقيق الدولة الإسلامية وتشخيص قيّمٍ عليها وفق المتيقّن من واجد الصفات المحتمل دخلها في الولاية، ويفهم من ذلك عرفاً تخييرهم في تعيين من يريدون أو ترجيحهم بما يعتقدونه من الأكفئيّة، وهذا التخيير أو الترجيح ليس أمراً فردياً كما في باب التقليد أو في باب الولاية الجزئية، بل أمر جمعي ليس له مفهوم معقول عدا الانتخاب والأخذ بأكثرية الأصوات.

وأما إذا كان الدليل على الولاية عبارة عن الحسبة، والتي ليس لها إطلاق أو ظهور لفظي فهنا ينحصر حلّ اللغز بالجواب الأوّل، وهو أنّ الانتخاب والترجيح بالأكثرية بعد فرض التشاحّ هو القدر المتيقّن مما نستطيع أن نقطع معه برضا الشارع.

بقي في المقام شيء، وهو أنّ هذا الوجه لإثبات الانتخاب إنّما يكون مفاده هو الترجيح بالانتخاب لدى التشاحّ في إعمال الولاية، أمّا إذا لم يكن بين الفقهاء تشاحّ من هذا القبيل فلا يبقى مورد لهذا الوجه بالتقريب الذي عرفت فإن وقع التشاحّ فالقدر المتيقّن مما يفصل الكلمة هو انتخاب الأُمّة بلا إشكال.

وإن لم يقع التشاحّ كما لو تصدّى البعض للقيادة دون غيره، أو توافق المتنافسون على أن ينتخبوا هم من بينهم بأكثرية آرائهم فرداً منهم للقيادة فهل يجب هنا أيضاً الانتخاب أو لا داعي للانتخاب ما دام التشاحّ غير موجود؟

إن كان دليلنا على ولاية الفقيه عبارة عن نصّ يتمتّع بالإطلاق، وهو الأساس الثالث من الأُسس الثلاثة لولاية الفقيه فلا حاجه إلى الانتخاب في غير فرض التشاحّ، ومن يتصدّى للحكم ويسيطر على الأُمور وهو جامع للشرائط يجب على الأُمّة الانقياد له، ويحرم على الفقهاء الآخرين شقُّ عصا المسلمين.

وإن كان دليلنا على ذلك عبارة عن أحد الأساسين الأوَّلين اللذين يكون تعيين الفقيه للقيادة بناء عليهما من باب القدر المتيقّن، فقد يقال: إنّ القدر المتيقّن إنّما هو الفقيه المنتخب للأُمّة فلابدّ من الانتخاب رغم عدم التشاحّ. نعم لو لم تستعدّ الأُمّة لأيّ سبب من الأسباب للانتخاب وجب على أحد الفقهاء ـ الجامعين لسائر الشروط ـ كفاية القيام بوظائف الولاية وحمل الراية بنفس دليل الحسبة أو الدليل اللفظي الدالّ على وجوب إقامة الحكم الإسلامي كفاية.

وقد يقال: إنّ الانتخاب إنّما يجعل الشخص المنتخب قدراً متيقّناً، لدى التشاحّ أو لدىٰ وقوع الانتخاب بالفعل، أمّا لدىٰ عدم التشاح وعدم وقوع الانتخاب بالفعل فلا نكتة لكون المنتخب قدراً متيقناً، بمعنى أن يكون الانتخاب مقدّمة ضرورية لتحصيل من يقطع بولايته.

التمسّك بما ورد في (الرضا من آل محمد ﷺ):

هذا، وهناك وجه آخر يمكن أن يذكر لإثبات الانتخاب، وهو أيضاً لو تمّ لم يكن له الإطلاق كأكثر الوجوه السابقة، ولابدّ فيه من الاقتصار على القدر المتيقّن وهو الفقيه، وذاك الوجه هو الاستدلال بما مضى من رواية العيص التامّة سنداً،

والتي ورد فيها قوله: «ولا تقولوا خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه وإنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمد عليهم السلام، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه...»[١]، وذلك بناء على تفسير قوله: «الرضا من آل محمد» بمعنى المرتضى من قبل الناس من آل محمد، وهذا يعني الانتخاب.

إلّا أنّ هذا التفسير بعيد؛ وذلك لما ورد في ذيل هذا الحديث من قوله: «فالخارجُ منّا اليوم إلى أيّ شيءٍ يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمد عليهم السلام؟ فنحن نشهدكم أنّا لسنا نرضى به، وهو يعصينا اليوم، وليس معه أحد، وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منّا...»، فمن الواضح من هذا الذيل أنّ الإمام عليه السلام طبّق عنوان «الرّضا من آل محمّد» على نفسه، في حين أنه لم يكن قد وقع وقتئذٍ انتخاب عليه من قبل الأُمّة، وإنما كانت إمامته بالتعيين من قبل اللّه تعالى. إذن فالظاهر أنّ المقصود بالرّضا من آل محمد المرتضى للّه أو للشريعة الإسلامية من آل محمد.

أمّا ما هو المقياس في ارتضاء اللّه أو الشريعة الإسلامية لشخص للولاية، هل هو التعيين أو الانتخاب أو غير ذلك؟ فهذا أمر مسكوت عنه.

ولا يعارض هذا التفسير ما ورد في بعض الأحاديث من أنّ زيداً لم يكن يؤمن بإمامة الإمام عليه السلام[٢]، فإنّ هذا لو تم لا ينافي الدعوة للرضا من آل محمد، فلنفترض أنه لم يكن يعرف زيد من هو الرضا من آل محمد عليهم السلام ولكن كان يدعو على سبيل الإجمال إلى الرّضا من آل محمد إلى أن يعرف بعد الانتصار بالبراهين والحجج من هو الرّضا من آل محمّد.

---

(١) وسائل الشيعة ١١ : ٣٦، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأول.

(٢) راجع معجم رجال الحديث ٧ : ٣٤٩ ـ ٣٥٤، برقم (٤٨٧٠)، ترجمة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، بحسب الطبعة الثالثة.

نعم تلك الروايات تعارض قوله عليه السلام في رواية العيص: «فإنّ زيداً كان عالماً»، فإنّ الظاهر أنّ المقصود بذلك كونه عارفاً بالإمام الحقّ.

وفي ختام البحث عن مسألة الانتخاب نشير إلى أمرين قد اتضح الحال فيهما في الحقيقة من الأبحاث التي عرفتها:

انتخاب غير الفقيه:

الأمر الأوّل: هل يحقّ للأُمّة أن تنتخب غير الفقيه وليّاً لها شريطة أن يرجع هذا الولي في فهم الأحكام الفقهية الدخيلة في عمله ومواقفه إلى فقيه بالتقليد أو لا؟ وقد اتّضح مما عرفته من الأبحاث أنّه لا يحقّ لها ذلك، وذلك لا لأجل دليل خاصّ على شرط الفقاهة في الوليّ كما مضى عن كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» فإنّك قد عرفت النقاش في ذلك لدى البحث عن المسألة الأُولى، بل لأجل أنه لا إطلاق في دليل الانتخاب يثبت به جواز انتخاب غير الفقيه للولاية، فلابدّ من الاقتصار في مقابل أصالة عدم الولاية على القدر المتيقّن وهو الفقيه، وقد مضى النقاش في كلّ دليل من أدلّة الانتخاب الذي يمكن دعوى الإطلاق فيه بما فيها الدليل الذي نقلناه عن أُستاذنا الشهيد قدس سره من التمسّك بآية الشورى[1] منضمّة إلى قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[2].

---

(١) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٢) سورة التوبة: الآية ٧١.

الفقيه غير المنتخب :

الأمر الثاني : الفقيه الذي لم ينتخب هل تكون له الولاية في غير دائرة أوامر الوليّ المنتخب، وفي غير فرض تحقّق التعارض مع غيره والتساقط أو لا؟ هذا مبتنٍ على الإيمان بالأساس الثالث من الأُسس الثلاثة التي شرحناها لمبدأ ولاية الفقيه وعدمه، وهو أساس الدليل اللفظي على ولاية الفقيه، فإن لم نـؤمن بـه لم تثبت للفقيه الولاية إلّا عند عدم وجود فقيه منتخب كما هو الحال في ما قبل بلوغ الأُمّة مستوى انتخاب الحاكم لها، فعندئذٍ تثبت الولاية للفقيه بقدر الأُمور الحسبية لا أكثر من ذلك وإن آمناً به كما اخترناه في ما مـضى. إذن تـثبت للـفقيه غـير المنتخب الولاية شرط عدم التدخّل في دائرة أوامر الوليّ المنتخب، أي أن ولاية الأمر العامّة تختص بالفقيه المنتخب، ولكن لا ينافي ذلك تدخلّ فقيه آخر فـي دائرةٍ جزئية لم يتصدّ لها الوليّ العامّ.

وعليه فبقدر ما يختار في ما مضى من تماميّة الدليل الخاصّ على ولاية الفقيه تثبت الولاية للفقيه غير المنتخب فيما لا يزاحم أوامر الفقيه المنتخب.

وأمّا ما ستأتي إن شاء اللّه في البحث القادم من روايات عدم تـعدّد الإمـام في عصر واحد فلو تعدّينا من مورد تلك الروايات وهو الإمام المعصوم إلى الفقيه فهي إنّما تدلّ على عدم جواز تعدّد الوليّ العامّ على مجتمع واحد، وهذا لا ينافي جواز إعمال أحدهم الولاية في غير دائرة أوامر الفقيه المـنتخب، ولا يـعارض إمامة ذاك الفقيه.



المسألة الثالثة :

شورى القيادة

- إبطال فكرة الشورى بالنصوص.
- إبطال فكرة الشورى بقصور الدليل.

المسألة الثالثة : في شورى القيادة.

هل القيادة يجب أن تكون دائماً فرديّة، فالقرار النهائي يكون بيد الفرد القائد وإن كان عليه أن يستشير ـ قبل البت بالأمر ـ ذوي الخبرات، أو بالإمكان افتراض شورى القيادة مؤتلفةً من عدد من المؤهّلين للقيادة الواجدين لشروطها؟

هناك طريقان لإبطال فكرة شورى القيادة في مقابل القيادة الفرديّة:

إبطال فكرة الشورى بالنصوص :

الطريق الأوّل: الاستفادة من النصوص المانعة عن فرض وجود إمامين في عرض واحد، فحتى لو فرضنا أنّ مقتضى القواعد الأوّلية هو جواز شورى القيادة فالنصّ الخاصّ قد منعنا عن ذلك، وذلك من قبيل:

١ ـ ما في الكافي عن الحسين بن أبي العلا ـ بسند تام ـ قال: «قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام: تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال: لا. قلت: يكون إمامان؟ قال: لا، إلّا وأحدهما صامت»[1]، ورواه في كمال الدين ـ بسند فيه إبراهيم بن مهزيار ـ هكذا:

---

(١) الكافي ١ : ١٧٨، كتاب الحجة، باب أنّ الأرض لا تخلو من حجة، الحديث الأول.

قال ـ يعني الحسين بن أبي العلا ـ : «قلت له ـ يعني أبا عبدالله عليه السلام ـ : تكون الأرضُ بغير إمام؟ قال : لا. قلت : أفيكون إمامان في وقت واحد؟ قال : لا، إلّا وأحدهما صامت. قلت : فالإمام يعرف الإمام الذي بعده؟ قال : نعم. قلت : القائم إمام؟ قال : نعم، إمام ابن إمام قد اؤتّم به قبل ذلك»[1]، ورواه في بصائر الدرجات بناءً على نقل البحار ـ بسند فيه علي بن إسماعيل ـ قال ـ يعني الحسين بن أبي العلا ـ : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : تكون الأرض وفيها إمامان؟ قال : لا، إلّا إمامٌ صامت لا يتكلّم، ويتكلّم الذي قبله»[2].

٢ ـ ما في كمال الدين ـ بسند تام ـ عن ابن أبي يعفور : «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام هل تُترك الأرض بغير إمام؟ قال : لا. قلت : فيكون إمامان؟ قال : لا، إلّا وأحدهما صامت»[3] ورواه في بصائر الدرجات ـ حسب نقل البحار ـ بما يقرب من ذاك النصّ[4].

٣ ـ ما رواه في كمال الدين عن هشام بن سالم ـ بسند فيه محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني ـ قال : «قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام : الحسن أفضل أم الحسين؟ فقال : الحسن أفضل من الحسين؟ قلت : فكيف صارت الإمامة من بعد

---

(١) كمال الدين : ٢٢٣ ـ ٢٢٤، باب ٢٢ إنّ الأرض لا تخلو من حجّة، الحديث ١٧، طبعة دار الكتب الإسلامية للآخوندي بطهران.

(٢) بحار الأنوار ٢٥ : ١٠٨، كتاب الإمامة، أبواب علامات الإمام، الباب ٢ إنه لا يكون إمامان في زمان واحد إلّا وأحدهما صامت، الحديث ٨.

(٣) كمال الدين : ٢٣٣، الباب ٢٢، إنّ الأرض لا تخلو من حجة، الحديث ٤١.

(٤) راجع بحار الأنوار ٢٥ : ١٠٧، كتاب الإمامة، أبواب علامات الإمام الباب ٢، أنه لا يكون إمامان في زمان واحد، الحديث ٥.

الحسين في عقبه دون ولد الحسن؟ فقال: إنّ اللّه تبارك وتعالى أحبّ أن يجعل سنّة موسى وهارون جارية في الحسن والحسين عليهما السلام، ألا ترى أنهما كانا شريكين في النبوّة كما كان الحسن والحسين شريكين في الإمامة، وأنّ اللّه عزّ وجل جعل النبوة في ولد هارون، ولم يجعلها في ولد موسى وإن كان موسى أفضل من هارون عليه السلام؟ قلت: فهل يكون إمامان في وقت واحد؟ قال: لا، إلّا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه، والآخر ناطقاً إماماً لصاحبه، فأمّا أن يكونا إمامين ناطقين في وقت واحد فلا. قلت: فهل تكون الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين عليهما السلام؟ قال: لا، إنما هي جارية في عقب الحسين عليه السلام كما قال اللّه عزّ وجل: ﴿ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ ﴾[1] ثمّ هي جارية في الأعقاب وأعقاب الأعقاب إلى يوم القيامة»[2].

٤ ـ ما رواه في بصائر الدرجات حسب نقل البحار ـ بسند تام ـ عن عبيد بن زرارة قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السلام ترك (يترك ظ) الأرض بغير إمام؟ قال: لا. قلنا: تكون الأرض وفيها إمامان؟ قال: لا، إلّا إمامان أحدهما صامت لا يتكلّم، ويتكلّم الذي قبله، والإمام يعرف الإمام الذي بعده»[3].

نعم، الكلام في إثبات سند تام للمجلسي رحمه الله إلى بصائر الدرجات.

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٢٨.

(٢) كمال الدين: ٤١٦ ـ ٤١٧، باب ٤٠ إنّ الإمامة لا تجتمع في أخوين إلّا الحسن والحسين عليهما السلام الحديث ٩.

(٣) بحار الأنوار ٢٥: ١٠٧، كتاب الإمامة، أبواب علامات الإمام، الباب ٢ إنّه لا يكون إمامان في زمان واحد، الحديث ٦.

٥ ـ ما في عيون أخبار الرضا وفي علل الشرائع عن فضل بن شاذان: «... فإن قال: فلم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد أو أكثر من ذلك؟ قيل: لعللٍ: منها أنّ الواحد لا يختلف فعله وتدبيره، والاثنين لا يتّفق فعلهما وتدبيرهما، وذلك أنّا لم نجد اثنين إلّا مختلفي الهمم والإرادة، فإذا كانا اثنين، ثمّ اختلف همّهما وإرادتهما وتدبيرهما، وكانا كلاهما مفترضي الطاعة لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه، فكان يكون اختلاف الخلق والتشاجر والفساد، ثمّ لا يكون أحد مطيعاً لأحدهما إلّا وهو عاصٍ للآخر، فتعمّ المعصية أهل الأرض، ثمّ لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان، ويكونون إنّما أُتوا في ذلك من قبل الصانع الذي وضع لهم باب الاختلاف والتشاجر؛ إذ أمرهم باتّباع المختلفين. ومنها...»[1].

وسند الحديث غير تامّ، على أنّ السند لا ينتهي ابتداءً إلى الإمام عليه السلام بل ينتهي إلى فضل بن شاذان، ولكن في آخر الحديث ـ وهو حديث مفصّل مشتمل على العلل ـ قال علي بن محمد بن قتيبة لفضل بن شاذان: «أخبرني عن هذه العلل ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج، وهي من نتائج العقل، أو هي مما سمعته ورويته؟ فقال لي: ما كنت لأعلم مراد اللّه عزّ وجل بما فرض، ولا مراد رسوله صلى الله عليه وآله بما شرّع ولا أُعلّل ذلك من ذات نفسي، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام المرّة بعد المرّة والشيء بعد الشيء، فجمعتها، فقلت: فأُحدّث بها عنك عن الرضا عليه السلام؟ قال: نعم»، وذكر الفضل أيضاً

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ١٠٥، كتاب الإمامة، أبواب علامات الإمام، الباب ٢ إنّه لا يكون إمامان في زمان واحد، الحديث الأول.

لمحمد بن شاذان : «سمعت هذه العلل من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام متفرّقة، فجمعتها وألّفتها»[١].

٦ ـ ما ورد في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» نقلاً عن كتاب «الغرر والدّرر» : «الشّركة في الملك تؤدي إلى الاضطراب»[٢].

وهذا الحديث مرسل بحت.

وواضح من لحن هذه الأحاديث ما عدا الحديث الأخير أنّها واردة في الإمام المنصوص من قبل اللّه تعالى.

والاستدلال بهذه الأحاديث : تارة يكون بمقدار نفي جواز التعدّد وإثبات ضرورة التوحيد في قبال التعدّد ولو بالانتخاب، كما استشهد بها لذلك في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه»[٣]، وهذا لا بأس به بعد فرض التعدّي من مورد هذه النصوص، وهو الإمام المنصوص إلى غيره، ويؤيّد هذا التعدّي التعليل الوارد في رواية العلل باختلاف الآراء فإن فرض الاختلاف في الآراء بين المعصومين المنصوصين فبين غيرهم يكون ذلك بطريق أولى.

وأُخرى يكون لنفي شورى القيادة أيضاً، وهذا هو المقصود في المقام، وتقريبه أن يقال :

إنّه يبدو من لحن الأسئلة والأجوبة في هذه الروايات أنّ تركّز الإمامة في الشخص ـ لا في لجنة يكون الرأي رأي أكثرية آرائها ـ كان أمراً مفروغاً عنه،

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ١٧٢ نقلاً عن العيون، أو عنه وعن العلل.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٤١٠ نقلاً عن الغرر والدرر ٢ : ٨٦، الحديث ١٩٤١.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٤١٠ ـ ٤١٣.

وإنّما كان الأمر دائراً بين أن تكون الإمامة في شخص واحد أو في عدّة أشخاص بأن يكون كلّ واحد منهم إماماً مستقلاً، لا أن يكون الرأي رأي أكثريّتهم، فالإمام عليه الصلاة والسلام نفى الثاني وحصر الأمر في الأوّل، وهذا بالتالي نفي لشورى القيادة.

ونقطة الضعف في هذا الاستدلال هي أننا لئن سلّمنا التعدّي من مورد الروايات وهو الإمام المنصوص إلى غيره في الأمر الأوّل وهو نفي التعدّد في الإمامة بشكل مستقلّ، لعدم احتمال الفرق عرفاً أو للأولوية في غير المعصوم لقوّة احتمال وقوع الخلاف لا نسلّم التعديّ من موردها إلى غيره في الأمر الثاني وهو نفي شورى القيادة؛ لأنّ احتمال الفرق هنا عرفي وعقلائي باعتبار أنّ المعصوم لا يخطأ، فلا توجد حاجة في دائرة المعصومين إلى شورى القيادة، في حين أنه من المحتمل في دائرة غير المعصومين أن تكون شورى القيادة تعطي للقيادة مستوى من العصمة النسبية عن الخطأ، وليس مقصودي بهذا الكلام دعوى أنّ شورى القيادة أرجح في اعتبارنا العقلي من القيادة الفردية غير المعصومة، وإنما المقصود أنه لا توجد بالنسبة لرفض الشورى من المناسبات ما يوجب جزم العرف بالتعدّي من المعصوم إلى غير المعصوم، فالتمسّك بهذه الروايات في المقام مشكل.

ونستثني الرواية الأخيرة فحسب التي يوجد فيها إطلاق لغير المعصوم، والتي تنفي مطلق الشركة في الملك، ومن مصاديق الشركة في الملك شورى القيادة، إلّا أنّ هذه رواية واحدة مرسلة لا نستطيع التمسّك بها لإثبات المقصود.

إبطال فكرة الشورى بقصور الدليل :

الطريق الثاني : دعوى القصور في دليل القيادة لإثبات شورى القيادة، وهذه الدعوى تتمّ على بعض الفروض، ولا تتم على بعض الفروض، وإن شئت تفصيلاً لذلك فإليك ما يلي :

إننا تارة : نفترض وجود دليل لفظي مطلق على مبدأ ولاية الفقيه مع عدم وجود دليل على الانتخاب، وفي هذا الفرض نقول : إنّ دليل ولاية الفقيه إنّما أعطى الولاية بيد كلّ فرد فرد من الفقهاء لا بيد الشورى، أو قل إنّ ذاك الدليل لم يدلّ على الترجيح بالأكثرية. نعم، بإمكان الفقهاء أن يصلوا إلى نتيجة شورى القيادة لو أرادوا ذلك بأن يتواطؤوا فيما بينهم على أن يكون من يصدر الحكم منهم في كلّ مسألة من المسائل واحداً من أصحاب رأي الأكثرية في تلك المسألة دائماً، فهذا يعطي نتيجة شورى القيادة لكن الولاية ليست لشورى القيادة بل للفقيه، والفارق العملي يظهر في أنّ هذا التواطؤ ليس واجب الاتباع عليهم فمن حقّ أحدهم أن يتراجع عن هذا التواطؤ متى ما أراد، ولو ربطوا أنفسهم بعقد ملزم يمنعهم عن التراجع عن ذلك فمن حقّ فقيه جديد لم يكن داخلاً في هذا التواطؤ أن لا يبني عليه.

وأُخرى نفترض وجود دليل لفظي مطلق على مبدأ ولاية الفقيه، ولكنه قيّد بالدليل الأخير للانتخاب الذي أثبتنا به الانتخاب بقدر حلّ مشكلة التشاحّ، وعلى هذا الفرض لا بأس بانتخاب الأُمّة لشورى القيادة، أي أنّه في كلّ مسألة من المسائل يكون من وافق رأيه أكثرية الشورى منتخباً للأُمّة، ومن خالف رأيه الأكثرية غير منتخب لها، فالموافق رأيه للأكثرية تثبت ولايته بدليل ولاية الفقيه المطلق الذي قيّد بالانتخاب، والمفروض ثبوت القيد فيه.

وثالثة نفترض عدم وجود دليل لفظي مطلق على مبدأ ولاية الفقيه مع وجود دليل لفظي مطلق على الانتخاب، وقد قيّد بدليل خاصّ بشرط كون المنتخب فقيهاً، وعلى هذا الفرض أيضاً لا بأس بانتخاب الأُمّة لشورى القيادة، وهذا أيضاً مرجعه إلى أنّ المنتخب في كلّ مسألة هو من وافق رأيه أكثرية الشورى فتثبت ولايته بدليل الانتخاب المطلق الذي قيّد بشرط الفقيه، والمفروض ثبوت القيد فيه.

ورابعة نفترض عدم وجود دليل لفظي مطلق على مبدأ ولاية الفقيه ووجود الدليل على الانتخاب من دون إطلاق، فالمفروض أن يقتصر في الانتخاب على القدر المتيقّن، ولهذا يجب انتخاب الفقيه لكونه القدر المتيقن، وعلى هذا الفرض لابدّ أن يقع الانتخاب على الفرد دون الشورى اقتصاراً على القدر المتيقّن، فإنّ القدر المتيقّن ـ حسب ما هو المفهوم من تاريخ الإسلام الطويل ـ إنّما هو قيادة الفرد، فإننا نرى أنه في القيادات غير المعصومة المنحرفة كان الأئمّة عليهم السلام يوردون عليها كلّ إشكال من مثل عدم العصمة، أو عدم النصّ، أو عدم العدالة، أو غير ذلك، إلّا إشكال الفرديّة، فهذا الإشكال غير مذكور أبداً، ولم نرَ في تاريخ الإسلام قيادة الأُمّة بالشورى كي نرى هل كان يرد الردع عن شوروية القيادة، أو لا؟

وقد ظهر مما سبق: أنّ المختار من هذه الفروض هو الفرض الثاني.

المسألة الرابعة :

المرجعية والولاية

المسألة الرابعة : هل يصحّ فصل المرجعية في التقليد عن الولاية، أو لا؟

أوّل ما يبدو للنظر هو أنّ انفصال المرجعية في التقليد عن الولاية أمر طبيعي لاختلاف إحداهما عن الأُخرى في الشرائط.

فالمرجعية في التقليد في الأُمور الفردية مدارها الأعلمية بحكم الارتكاز العقلائي في باب الرجوع إلى أهل الخبرة حيث يختار لدى تعارض آراء أهل الخبرة من هو أكثر خبرة، والأدلّة اللفظية للتقليد أيضاً تعطي نفس النتيجة، إمّا لأجل انصرافها إلى ما عليه الارتكاز، أو لأجل أنه لدى تعارض الفتويين يكون إطلاق الدليل لحجّيّة فتوى الأعلم سليماً عن المعارض، ولا يتعامل العرف مع الإطلاقين معاملة التعارض الداخلي والإجمال؛ لأن نكتة التقليد وهي الخبروية والعلم مأخوذة في لسان الدليل، فإذا كانت هذه النكتة موجودة بشكل متكرّر ومتأكّد في الأعلم التفت العرف إلى تيقن سقوط فتوى غير الأعلم وبقاء فتوى الأعلم تحت الإطلاق بلا معارض. نعم إن كان الفاصل بين الأعلم وغيره ضئيلاً لا يصل إلى مستوى ملاك التقليد أشكل الأمر.

وعلى أية حال فالمقياس في التقليد في الأُمور الفردية هو الأعلمية.

أما المقياس في الولاية فيختلف عن مقياس مرجعية التقليد في أمرين:

الأوّل: أنّ الولاية مشروطة بالكفاءة السياسية والاجتماعية، في حين

أنّ التقليد لم يكن مشروطاً بهذا الشرط، أو لنفترض أنّ كلاًّ من مرجعيّة التقليد والولاية مشروطة بالأعلميّة في موردها، ولكن الأعلميّة في أحد الموردين تختلف عن الأعلميّة في الآخر.

صحيح أنّ الكفاءة الذهنيّة السياسيّة والاجتماعيّة دخيلة في استنباط كثير من الأحكام فتؤثّر ـ لا محالة ـ على الأعلميّة ولكن ليست هي وحدها الدخيلة في ذلك كي لا تنفكّ الأعلميّة عن الكفاءة.

والثاني: أنّ مقياس الترجيح في باب التقليد الفردي كان هو واقع الأعلميّة، وكان اعتقاد الشخص بأعلميّة فقيه طريقاً إلى الواقع، ولكن في باب الولاية حينما تتجاوز دائرة القيادات الموضعيّة والجزئيّة ـ كما إذا قامت الدولة الإسلاميّة بقيادة الفقيه ـ لا يمكن أن يكون المقياس واقع الأعلميّة في فنّ القيادة، أو قل: واقع الأكفئيّة؛ لما مضى في الأبحاث السابقة من أنّ جعل المقياس هو الواقع يفشل عمل الوليّ؛ لأنّ الناس يختلفون في تشخيص الواقع، فمنهم من يرى زيداً هو الأكفأ مثلاً، ومنهم من يرى عمراً هو الأكفأ، فنقع عندئذٍ في فساد تعدّد الأولياء. إذن فالمقياس في الترجيح يجب أن يكون له حظّ من مرحلة عالم الإثبات وهو انتخاب الأكثريّة، ولو على أساس اعتقادهم بأكفئيّة من بين المتهيّئين للتصدّي للولاية.

فإذا اتّضح اختلاف مقاييس الولاية عن مقاييس التقليد في القضايا الشخصيّة فانفصال أحدهما عن الآخر أحياناً يكون ضروريّاً.

أدلّة عدم جواز الفصل:

إلّا أنّ هناك وجوهاً لدعوى عدم إمكانيّة الفصل بينهما:

الوجه الأوّل: أنّه لو انفصلت المرجعيّة عن الولاية فكثيراً ما يتّفق أنّ الوليّ

يصدر أحكاماً مبتنية على جذور فقهيّة لا يؤمن بها المرجع في التقليد؛ وذلك لأنّ الأحكام الولائيّة ليست دائماً منفصلة تماماً عن المباني الفقهيّة الأوّليّة، فإنّ الأحكام الولائيّة مشروطة بعدم التصادم مع الأحكام الإلزاميّة الأوّليّة التي لا يجوز مخالفتها إلّا بنكتة التزاحم، فالفقيهان قد يختلفان في صحّة بعض الأحكام الولائيّة وعدم صحته نتيجة اختلافهما في فهم الأحكام الأوّليّة التي لابدّ من أخذها بعين الاعتبار ضمن الأحكام الولائيّة، وعندئذٍ لو كان أحدهما مرجعاً للتقليد والآخر زعيماً للأُمّة الإسلاميّة في القضايا السياسيّة والاجتماعيّة دار أمر الفرد بين أن يخالف أمر الوليّ أو يخالف أمر المقلّد، وكلاهما غير جائز، فكيف يمكن حلّ الإشكال لدى انفصال المرجعيّة عن القيادة؟ أفلا ينتهي هذا إلى بطلان أحد الأمرين المرجعيّة أو القيادة؟!

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ هذا البيان بعد التدقيق لا ينتهي إلى بطلان فصل المرجعيّة عن القيادة، بل تبقى لكلّ منهما مساحة خاصّة بها، ويتّضح ذلك بالالتفات إلى مجموع أُمور:

الأوّل: أنّ فتاوى المرجع ـ في غير موارد الاصطدام بأوامر الوليّ ـ تبقى على قوّتها بما فيها فتاواه المخالفة لفتاوى الوليّ التي كانت دخيلة في أوامره الولائيّة، فهي في غير الموارد التي شملها الأمر الولائي باقية أيضاً على قوّتها، وإنّما الإشكال يختصّ بالفتاوى المعارضة لفتاوى الوليّ الدخيلة في أوامره في خصوص مورد الأمر.

والثاني: أنّ فتوى المرجع في موارد الاصطدام بحكم الوليّ لو كانت فتوى ترخيصيّة وكان حكم الوليّ إلزاميّاً وجب على المولّى عليه العمل بحكم الوليّ،

ويكفي في إثبات ذلك أن يقال: إنه لو عمل بحكم الوليّ لم يخالف مرجعه أيضاً؛ إذ غاية الأمر أنه ملتزم في رأي مقلّده بأحد طرفي الترخيص ولا بأس بذلك، وهذا بخلاف ما لو عكس الأمر والتزم بالترخيص فعمل على خلاف حكم الولي فعندئذٍ قد خالف أمراً إلزامياً.

وبكلمة أُخرى: إنّ فتوى المرجع هنا لا تمنع عن العمل بحكم الوليّ في حين أنّ حكم الوليّ يمنع عن الأخذ بنقيضه المطابق لفتوى المرجع. إذن فيجب عليه هنا اتّباع الوليّ، وهو في الحقيقة موافقة للولي والمرجع في وقت واحد فأحدهما يوجب ما فعله والثاني يجوّزه.

والثالث: أنّ فتوى المرجع في موارد الاصطدام بحكم الوليّ لو كان عبارة عن الإيجاب مع كون حكم الوليّ تحريماً أو بالعكس فهنا لو كان الوليّ يقصد بحكمه أنه حتى لو كان الحكم الأوّلي هو الذي يقوله المرجع فالمصالح الثانوية المزاحمة اقتضت الإلزام بنقيض ذلك، فهنا لابدّ من اتباع الوليّ، ويكفي في إثبات ذلك أنّ المرجع أيضاً يعترف بأنّ الحكم الأوّليّ على تقدير التزاحم بمصلحة أهمّ يتقدّم عليه الحكم الثانوي، ولو خالف الوليّ في تشخيص المصلحة فرأي الوليّ هو الحجّة في تشخيصها دون رأي المقلّد، فإنّ المقلّد إنما يكون رأيه حجّة في تخصّصه الفقهي الذي كان فيه أعلم من الوليّ مثلاً لا في تشخيص المصلحة.

أما لو كان الوليّ إنّما حكم بالتحريم مثلاً خلافاً لرأي المرجع الذي أفتى بالوجوب من باب ما يراه من مصلحة إلزامية ثانوية في التحريم دون مزاحمة بحكم أوّلي؛ لأنه كان يعتقد أنّ حكمه الأولّي هو الإباحة لا الوجوب، ولو كان يوافق المرجع في أنّ الحكم الأوّلي هو الوجوب لما كان يحرّم؛ لأنه لا يرى

مصلحة التحريم بمستوىً يغلب على الوجوب الأوّلي، فهنا إن رأى الوليّ أنّه بعد التحريم تكون مصلحة وحدة الكلمة بين مقلّدي هذا المرجع وغيرهم وعدم تضعيف القيادة أهمّ من الوجوب الأوّلي الذي ادّعاه ذاك المرجع لو كان صحيحاً، فهنا أيضاً لابدّ من متابعة الوليّ حيث شخّص بالنهاية أنّ المصلحة الثانوية غلبت الوجوب الأوّلي لو كان، والمرجع ليس له حقّ تشخيص المصلحة للأُمّة في مقابل الوليّ. وإن لم يرَ الوليّ ذلك فهنا يتبع من يقلّد القائل بالوجوب رأي مقلّده، إلّا إذا كان دليل الولاية نصّاً وارداً بعنوان إثبات السلطة ـ كآية الشورى، أو روايات البيعة لو تم الاستدلال بها ـ فإن كان كذلك تقدّم على دليل التقليد دائماً رغم أنّ النسبة بين الدليلين عموم من وجه؛ لأنّ دليل التقليد قابل للتخصيص بإخراج هذه الفتوى من فتاوى المرجع من إطلاقه، ولكن دليل الولاية والسلطة آبٍ عن التخصيص عرفاً، بنكتة أنّ التفصيل في الولاية يكون غالباً موجباً لتضعيف السلطة والقيادة.

والرابع: أنّ فتوى المرجع لو كانت إلزامية وحكم الوليّ ترخيصياً فمن الواضح أنه لو كان مراد الوليّ مجرّد الرخصة ـ المنسجمة مع العمل بفتوى المرجع؛ لأنه عمل بأحد طرفي الرخصة ـ لما كان له داعٍ إلى الحكم الولائي، فإنّ أي طرف يعمل به الناس وفق رأي من يقلّدونه يكون عملاً بأحد طرفي الرخصة. إذن فحكم الوليّ الترخيصي لا يخلو حاله من أحد فرضين:

الأوّل: أن يكون في واقعه راجعاً إلى الإلزام بالمباح لا الترخيص في الحرام، مثاله: ما لو رخّص الوليّ للناس شراء متاع بسعر محدّد وهو أقلّ مما يرضى به البائع، فهذا وإن كان بحسب الظاهر ترخيصاً في الحرام؛ لأنّ المفتي يقول:

إنّ الناس مسلّطون على أموالهم، فيحرم شراء شيء بسعر تحميلي على البائع، والقائد قد رخّص في ذلك، ولكن بعد شيء من التدقيق يتّضح أنّ المسألة مسألة الإلزام بالمباح دون تحليل الحرام؛ لأنه كان من المباح على البائع أن يبيع متاعه بالسعر المحدد فقد ألزمه الولي بفعل هذا المباح، فإن فعل راضياً بذلك فبها ونعمت وإلّا فعل حراماً في مخالفة الوليّ، فيجبر عندئذٍ على ترك الحرام، ويكون رضا الوليّ في البيع قائماً مقام رضا المالك الممتنع، فإذا رجع الأمر في واقعه إلى الإلزام بالمباح لا الترخيص في الحرام رجع هذا إلى القسم الأوّل الذي عرفت الحال فيه.

الثاني: أن يكون في واقعه إلزاماً في الرخصة بمعنى أنّ الوليّ لا يقبل أن يحسّ الفرد بتحتم ما يقوله المفتي عليه من الفعل أو الترك، فالوليّ يرى أنّ نفس التقيّد بما يقوله هذا المفتي هو المضرّ بالمصلحة الثانوية، ولابدّ من رفعه، وهذا القسم يكون ملحقاً بالقسم الثالث، أعني ما إذا أفتى المفتي بالحرمة وحكم الولي بالوجوب أو بالعكس، فإنّهما معاً يشتركان في التضارب بين مصلحتين ملزمتين، أعني المصلحة الأوّلية التي يراها المفتي ملزمة والمصلحة الثانوية التي يرى الحاكم ضرورة تحصيلها، إما بمعنى إلزام الفرد بنقيض ما أفتى به المفتي كما هو الحال في القسم الثالث أو بمعنى ضرورة ثبوت الرخصة والحرّية للفرد، بمعنى عدم الإحساس بضغط فتوى المفتي عليه كما في المقام، ويأتي هنا عندئذٍ نفس التفصيل الذي شرحناه في القسم الثالث.

الوجه الثاني: أنّ إسناد المرجعية إلى غير الوليّ تضعيف عمليّ لولايته، فإنّ الشيعة المؤمنين بمبدأ التقليد مجبولون على تقديس المرجع الذي يقلّدونه وعدم

تقديس غير المرجع بمقدار تقديس المرجع الذي يأخذون منه حلالهم وحرامهم، فالوليّ إن لم يكن مرجعاً في الحلال والحرام لم يكتسب تلك القدسية في النفوس، وبالتالي ضعف نفوذ كلمته في الأُمّة. إذن فلابدّ من جمع المرجعية والولاية في شخص واحد وإيقاع الكسر والانكسار بين المرجّحات حينما يكون مرجّح المرجعية ـ وهو الأعلمية ـ في بعض، ومرجّح الولاية ـ وهو الأكفئيّة ـ في بعض آخر، ويكون الفاصل هو انتخاب أكثرية النّاس ولو نظراً منهم إلى مجموع المرجّحين؛ لما عرفت فيما مضى من عدم إمكان كون المقياس في فرض التصدّي الحقيقي للحكم الإسلامي من قبل المسلمين هي الأكفئية الواقعية.

ولو فرض أنّ الأعلم لم يكن كفوءاً للقيادة اختصّ التقليد بالوليّ الكفوء، وإن كان مفضولاً في الفقه، كل هذا لأجل التزاحم بين مصلحة تقليد الأعلم ومصلحة الولاية، وأهميّة الثانية من الأُولى.

فإن قلت: إنّ التقليد وحجيّة الفتوى حكم ظاهري، وظاهر أدلّة الأحكام الظاهرية هي الطريقية البحتة لحفظ مصالح الأحكام الواقعية المتزاحمة في ما بينها في الحفظ لدى الجهل، في حين أنّ التقليد في المقام أصبح بالبيان الذي ذكرتموه تابعاً لمصلحة سلوكية، أي أنّ هناك مصلحة في تقليد الوليّ وهي تقويته في وسط الأُمّة وتهيئة المناخ المناسب لقيادته لها، وهذا خلاف ظاهر دليل الحكم الظاهري.

قلت: إنّ وجوب تقليد الأعلم الذي هو حكم ظاهري قد سقط بمزاحم أهمّ، وهو وجوب تهيئة المناخ لقيادة الكفوء للمجتمع الذي هو حكم واقعي، وبعد ذلك أصبحت فتوى الولي حجة لطريقيّتها إلى الواقع، فحجّية فتوى الولي حكم ظاهري

لا يشذّ عن باقي الأحكام الظاهرية في كونها لأجل حفظ الأحكام الواقعية لدى التزاحم الحفظي، وإنّما كان سقوط رأي الأعلم عن الحجّية نتيجة للتزاحم بين حجّيته ـ التي هي حكم ظاهري ـ وحكم واقعي أهمّ، وهذا له نظيره في سائر الأبواب، فإنّ التزاحم كما قد يتفق بين حكمين واقعيين كما في الصلاة والإزالة كذلك قد يتّفق بين حكمين ظاهريين أو حكم واقعي وحكم ظاهري من دون سراية التزاحم إلى الحكمين الواقعيين، كما لو فرضنا أنّ واجبي النفقة لم يكن تزاحم بين وجوبي الإنفاق عليهما؛ لكون المنفق مالكاً لما يكفي لنفقتهما، ولكن كلّ منهما وقع الاشتباه فيه بين شخصين فكان مقتضى الحكم الظاهري في كل منهما هو العمل بالعلم الإجمالي بالإنفاق على شخصين بناء على أنّ الاحتياط في مورد العلم الإجمالي حكم ظاهري، والمنفق لم يكن قادراً على الإنفاق على أربعة أشخاص، فهنا قد وقع التزاحم بين حكمين ظاهريين من دون سريان التزاحم إلى الحكمين الواقعيين، وكما لو فرضنا أنّ واجب النفقة تردّد بين شخصين وقلنا بأنّ وجوب الاحتياط بالإنفاق عليهما احتياط شرعي فهو حكم ظاهري، ولكن كان ذلك مزاحماً لمصرف أهمّ يؤدّي إلى حفظ النفس مثلاً حيث لم يكن المنفق قادراً على الجمع بين ذاك المصرف والإنفاق على طرفي العلم الإجمالي بوجوب النفقة في حين أنه كان قادراً على الجمع بين ذاك المصرف والإنفاق على أحدهما، فالتزاحم وقع بين حكم ظاهري وحكم واقعي من دون سراية ذلك إلى التزاحم بين حكمين واقعيين.

وتحقيق الحال في المقام: أنه متى ما وقع التزاحم حقّاً بين تقليد الأعلم ومصلحة قيادة الأُمّة تقدّم الثاني على الأوّل بلا إشكال للقطع بأهميته، ولكن قد

تتفق إمكانية حلّ التزاحم كأن نعمل مثلاً على توعية الأُمّة على مقاييس التقليد ومقاييس القيادة وتوضيح الفرق بينهما وإمكانية انفكاك أحدهما عن الآخر بحيث تصبح الأُمّة متقبّلة للتفكيك، ولا يوجب التفكيك شلّ القيادة عن النجاح، أو كما إذا كانت السلطة الفعليه المستقرّة بيد الوليّ الفقيه غير الأعلم بحيث لم يكن يخشى على قيادته الفشل لمجرّد كون التقليد لغيره باعتبار أنّ ما يمتلكه من السلطة كافٍ لدعم قيادته.

وعلى أيّة حال فلا إشكال في أنه متى ما اجتمعت مقاييس التقليد ومقاييس القيادة في شخص واحد كان في ذلك دعم كبير للقيادة الرشيدة وترتّب على ذلك خيرات وبركات كثيرة.

الوجه الثالث: هو التمسّك بالتوقيع الذي ورد فيه: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه»، وذلك ببيان أنّ هذا الحديث يرجع الأُمّة إلى الراوي في قضايا التقليد وقضايا الولاية معاً، وهذا يعني أنّ من ترجع إليه الأُمّة ترجع إليه في كلا الأمرين، ويجب أن يكون كفوءاً في كلا الأمرين، فمن لا يمتلك الكفاءة في أحدهما ليس هو الذي يُرجع إليه هذا الحديث المقيّد إطلاقه بقيد ارتكازي كالمتصل وهو قيد الكفاءة، وفي مقام الترجيح لدى تعدّد الكفوئين لابدّ من ملاحظة الكسر والانكسار بين مرجّح التقليد ومرجح الولاية، واختيار من يتراءى أنه أفضل بلحاظ مجموع الأمرين، وهذا يعني ضرورة التوحيد بين القيادة والمرجعية.

ويرد عليه: أنّ هذا الحديث ليس ظاهره دعوة الناس للالتفاف حول راية موحّدة حتى يستظهر منه التوحيد بين المرجعية والقيادة وضرورة انتخاب من

يتراءى أنه الأفضل من ناحية مجموع المنصبين، على الخصوص أنه لم يكن عصر صدور الحديث عصراً يحتمل فيه إرادة إبراز راية واحدة غير راية النّواب الخاصّين الذين كان يبرزهم الإمام صاحب الزمان عجل اللّه فرجه بالتصريح بالاسم، وإنما الحديث ظاهر في الرجوع إلى كلّ الرواة، وهذا يفيد الانحلال، ويعني أنّ كلّ شخص يرجع إلى راوٍ من الرواة في أخذ مواقفه التي يحتاج إلى أخذها منه، والشخص الآخر قد يرجع إلى راوٍ آخر، بل الشخص الواحد بإمكانه أن يرجع في بعض الأُمور إلى راوٍ، وفي بعضها الآخر إلى راوٍ آخر.

ولو سلّمنا ظهور هذا الحديث في توحيد الراية وضرورة الرجوع في مجموع أمري التقليد والولاية إلى من له الكفاءة في الأمرين فهو معارض بسائر أدلّة التقليد المنصرفة بالارتكاز إلى الأعلم في الفقه، والذي قد لا يكون كفوءاً في القيادة، أو لا يكون هو الأكفأ الذي ينبغي أن ينتخب للقيادة.



المسألة الخامسة :

نفوذ حكم الوليّ على سائر الفقهاء

المسألة الخامسة: في أنه هل ينفذ حكم الوليّ على سائر الفقهاء، أو لا؟

لا إشكال في أن مخالفة سائر الفقهاء حينما تؤدّي إلى شقّ العصا وتشتّت أُمور المسلمين تكون محرّمة، ولكن هذا المقياس ليس مقياساً شاملاً في نفوذ حكم الولي على سائر الفقهاء؛ إذ قد يفترض أنّ مخالفة فقيه آخر لا تؤدّي إلى مفسدة من هذا القبيل كما لو خالف الوليّ في عمله الشخصي من دون الإعلان عن ذلك، أو من دون تأثير لذلك على المجتمع مثلاً فهل هناك ما يثبت به بشكل عام نفوذ حكم الوليّ على سائر الفقهاء أو لا؟

الإشكال الذي يتبادر للذهن في نفوذ حكم الوليّ على سائر الفقهاء هو دعوى أنّ الولاية نسبتها إلى كلّ الفقهاء الكفوئين الجامعين للشرائط على حدّ سواء، فما معنى نفوذ حكم أحدهم على الآخرين الذين هم في عرضه؟!

وتحقيق الحال في ذلك: هو أننا لو آمنّا بالانتخاب، ولم نؤمن بدليل مستقل عن أدلة الانتخاب يدلّ على ولاية الفقيه فلا موضوع لهذا الإشكال، ولو آمنّا بدليل مستقل عن أدلة الانتخاب يدلّ على ولاية الفقيه كالتوقيع الشريف فعندئذٍ لو آمنّا أيضاً بالانتخاب بدليل مطلق من قبيل أدلّة البيعة فالمشكلة محلولة أيضاً، فإنّ غاية الأمر هي أن نفترض أنّ دليل ولاية الفقيه جعل الفقهاء أولياء على

المجتمع، وهذا الدليل قاصر عن جعل بعض الفقهاء وليّاً على بعض، ولكن دليل الانتخاب مطلق يجعل الفقيه المنتخب ولياً على كلّ المجتمع بما فيهم الفقهاء الآخرون.

أمّا لو آمنا بدليل يدلّ على ولاية الفقيه كالتوقيع ولم نؤمن بدليل يدلّ على الانتخاب، أو آمنّا أيضاً بدليل يدلّ على الانتخاب ولكن هذا الدليل لم يكن له إطلاق ـ كالدليل العقلي الذي كان يقول بعد تسليم ولاية الفقهاء: إنه لدى تعدّد الفقهاء لابدّ من الانتخاب حسماً لمشكلة تعدّد الأولياء ـ فعندئذٍ قد يتركّز الإشكال في المقام؛ لأنّ دليل الانتخاب غير موجود أو لا إطلاق له، ودليل ولاية الفقيه يجعل الولاية للفقهاء على المجتمع فحسب، ولا ينظر إلى نسبة الفقهاء بعضهم إلى بعض، فكيف ينفذ حكم الوليّ الفقيه على سائر الفقهاء الذين تكون نسبتهم مع الوليّ الفقيه إلى دليل ولاية الفقيه على حد سواء؟!

والحلّ: أنّ دليل ولاية الفقيه لم يكن مفاده جعل الفقيه وليّاً على الأفراد بما هم أفراد فحسب كي يقال: ليس أمراً عرفياً فرضُ ولاية شخصين كلٍّ منهما على الآخر، فيختص مفاد الدليل بالولاية على غير الفقهاء ولا ينظر الدليل إلى نسبة الفقهاء بعضهم مع بعض ـ بل إنّ الأفراد غير القاصرين ليسوا مشمولين أصلاً بما هم أفراد لولاية الفقيه عليهم، فإنّ المفهوم عرفاً من جعل الولاية في غير المعصومين وغير ولاية المالك على المملوك ـ هو الولاية لسدّ قصور المولّى عليه ـ بل إنّ دليل ولاية الفقيه جعل الفقيه وليّاً على المجتمع بما هو مجتمع، والمجتمع بما هو مجتمع له قصور كبير، ويكون بحاجة إلى ملء هذا القصور بولاية الوليّ حتى ولو فرض المجتمع مؤتلفاً من أذكى وأبرع ما يتصوّر من بني الإنسان، فالمجتمع لا يستطيع

أن يدير شؤونه الاجتماعية من دون افتراض رأس يلي أُموره، والمجتمع كمجتمع لا يستطيع أن يشخّص طريق الصلاح الذي يختلف في تشخيصه أفراد المجتمع، وما إلى ذلك مما لا يمكن أن يقوم به إلّا رأس ينصب أو ينتخب، فدليل ولاية الفقيه المنصرف إلى الولاية في موارد القصور قد جعل الفقيه وليّاً على المجتمع وإذا أمر بأمر نفذ أمره على المولّى عليه وهو المجتمع، والفقيه الآخر جزءٌ من هذا المجتمع فينفذ عليه أمر الوليّ الفقيه لا بوصفه فرداً مولّى عليه كي يقال: إنه مماثل للفقيه الوليّ، ولا تقبل عرفاً ولاية أحدهما على الآخر، بل بوصفه جزءاً من المجتمع، والمولّى عليه هو المجتمع وهو ليس مماثلاً للوليّ الفقيه، وليست نسبة دليل الولاية إلى الفقيه وإلى المجتمع على حدّ سواء.

المسألة السادسة :

حالة العلم بخطأ الوليّ

* الحكم الولائي والحكم الكاشف .

* حالة العلم بالحرمة .

* حالة العلم بخطأ المستند .

* حالة العلم بخطأ القاضي .

المسألة السادسة: لو علم المولّى عليه بخطأ الولي في حكمه فهل تجوز له المخالفة في ذلك، أو يجب عليه الاتباع رغم قطعه بخطأ الوليّ؟

الحكم الولائي والحكم الكاشف:

الصحيح هو التفصيل بين قسمين من الأحكام الصادرة من الوليّ الفقيه، وهما: الحكم الولائي، والحكم الكاشف، فيجب اتباعه حتى مع العلم بالخطأ في القسم الأوّل دون القسم الثاني.

وهذا التقسيم منشؤه هو اختلاف ما يقصده الحاكم بالحكم، فقد يرى الحاكم أنّ هناك حقيقة ثابتة قبل إعماله هو للولاية، ولا يقصد من إعماله للولاية عدا تنجيز تلك الحقيقة على الناس كي يعمل بها أولئك الذين لم تصلهم تلك الحقيقة، فلولا إعمال الحاكم للولاية لما عملوا بها، مثال ذلك: الحكم بالهلال، فالولي يعتقد مثلاً ثبوت الهلال ووجوب الصوم أو وجوب الإفطار ويحكم بذلك، ولا يقصد بحكمه هذا إنشاء تكليف واقعي على الأُمّة، بل ينظر إلى نفس الحكم الواقعي ويقصد إيصاله أو إيصال موضوعه إلى الأُمّة بهدف تنجيز نفس ذاك الحكم الواقعي عليهم ورفع عذر الجهل عنهم، فهذا في الحقيقة حاله حال

كلّ حكم ظاهري ينظر إلى الواقع، وتكون حجيته مغيّاة بالشكّ كما هو الحال في كلّ حكم ظاهري، فمع القطع بالخطأ لا مورد لاتّباعه.

وقد يقصد الحاكم إنشاء تكليف واقعي على المجتمع لا خصوص تنجيز الواقع، وذلك لأحد أمرين:

الأوّل: أن يفترض أنّه لا واقع يهدف تنجيزه، مثاله: ما لو رأى الحاكم ضرورة تحديد الأسعار فحكم بذلك، فالمقصود بهذا الحكم ليس هو تنجيز حكم واقعي على الأُمّة؛ لأنّ الالتزام بسعر محدّد ليس بحسب الحكم الأوّلي واجباً حيث إنه حتى لو كان فيه ملاك الإلزام أحياناً لم يكن بالإمكان تحصيل هذا الملاك أو لم يكن بالإمكان إيصاله إلى الناس من قبل الشريعة بنحو لا يزاحم مصلحة عدم الإلزام الثابتة أحياناً أُخرى إلّا عن طريق إعطاء زمام الإلزام بيد الوليّ.

وقد يفرض: أنّ الملاك ليس في متعلّق الحكم مباشرة، بل هو في توحيد موقف الأُمّة، فالولي يحكم بتعيين موقف معيّن، لا لكونه أفضل من موقف آخر كي يفترض وجود ملاك إلزامي فيه يوجبه شرعاً قبل حكم الوليّ، بل لتوحيد موقف كلّ أفراد الأُمّة الذي لم يكن يمكن أن يتحقق إلّا بتعيين أحد الموقفين لهم ولو من دون ترجيح.

الثاني: أن يفترض أن الحاكم يرى حكماً واقعياً إلزامياً، لكن هدفه من إعمال الولاية ليس مجرّد تنجيز ذلك الحكم بل يهدف إنشاء حكم واقعي على الأُمّة كي يتنجز حتى على من لا يمكن تنجيز الحكم الأوّلي عليه لقطعه بالخلاف، مثاله: ما لو حكم الوليّ بالجهاد معتقداً أنّ الجهاد اليوم مشتمل على ملاك إلزامي، فهو واجب واقعاً، ولكنه لا يقصد بحكمه بالجهاد مجرّد تنجيز الواقع؛ لأنّه لو قصد ذلك

لكان نفوذه على الشاكّين في هذا الواقع فحسب دون القاطعين بالخلاف، وتقاعس القاطعين بالخلاف عن الجهاد يؤثّر لا محالة في درجة احتمال نجاح الحرب في تحقيق أهدافها أو يؤثر في درجة النجاح، بل يقصد بحكمه إنشاء حكم واقعي فينفذ ذلك حتى لدى القاطع بالخلاف؛ لأن هذا القطع بالخلاف ليس بمعنى القطع بمخالفة حكم الحاكم للواقع؛ إذ لم يؤخذ هذا الحكم مجرّد طريق إلى الواقع، بل كان هو الواقع.

وبكلمة أُخرى: لم يكن هذا الحكم حكماً ظاهرياً كي يمكن افتراض إمكان الخطأ فيه، بل كان حكماً واقعياً على أساس إعمال الولاية، وإنّما معنى القطع بالخلاف هنا أنّ الشخص قطع بأن الحاكم أخطأ في الملاك الذي تخيّله، أي أن حكمه بالجهاد مثلاً كان على أساس اعتقاده بمصلحة في الجهاد في حين أنه يرى هذا الشخص أن الحاكم أخطأ في تقديره للمصلحة، وهذا النمط من القطع بالخلاف لا يضرّ بحجية حكم الولي، فإنّ معنى ولاية الوليّ الثابتة بنصّ أو التي تكون بنفسها من الأُمور الحسبية هو تقدّم رؤيته على رؤية المولّى عليه، ولم يكن الحكم ظاهرياً كي يقال: إنه مغيّاً بالقطع بالخلاف، وأنه يعقل فيه الخلاف بمعنى مخالفة الواقع.

إن قلت: إنّ تقسيم حكم الحاكم إلى حكم كاشف يسقط عن الحجّيّة بالعلم بالخلاف، وحكم ولائيّ لا يسقط عن الحجّيّة بالعلم بالخلاف غير صحيح؛ لأنّ دليل الولاية فيهما واحد، وهو إمّا أن يدلّ على حكم ظاهري، أي يجعل حكم الوليّ حجّة ظاهريّة من قبيل الأمارات أو الأُصول، أو يدلّ على أنّ متابعة الولي واجبة وجوباً واقعيّاً، ولا يمكن افتراض دلالته في أحد القسمين على حكم

ظاهري، وفي الآخر على حكم واقعي؛ لأنّ دليل الولاية إن كان لفظيّاً فافتراض دلالته على هذين الأمرين يكون من سنخ استعمال اللفظ في معنيين، وإن كان عقليّاً فمن أين حكم العقل تارةً بالحكم الواقعي وأُخرى بالحكم الظاهري؟!

قلت: ليس الاختلاف في دلالة دليل الولاية سواء كان لفظيّاً أو عقليّاً وإنّما الدليل دلّ على نفوذ حكم الوليّ بمقدار ما له من قابليّة النفوذ، وإنما الاختلاف في نفس حكم الوليّ، فتارةً يقصد الوليّ تنجيز الواقع، أي أنّه يخلق حكماً ظاهريّاً، وأُخرى يقصد خلق الواقع بالشرح الذي عرفته، وكلّ منهما ينفذ بقدر ما يناسبه من النفوذ، ومن الطبيعي أنّ الأوّل لا يكون نافذاً إلّا على من يحتمل موافقته للواقع، وأنّ الثاني يكون نافذاً على الكلّ؛ إذ لا يوجد واقع تُتوقّع موافقة حكم الحاكم أو مخالفته له، والحكم الذي صدر منه هو الواقع الذي يجب اتباعه، ولو كان الحكم الأولي هو الجواز فقد تبدلّ الجواز بسبب حكم الحاكم إلى الوجوب أو الحرمة.

حالة العلم بالحرمة:

نعم لو اعتقد الشخص أنّ حكم الوليّ إلزامٌ بأمرٍ محرّم، كما لو اعتقد أنّ الجهاد حرام عليه؛ لأنّ الحرب فعلاً حرب يائسة مثلاً، وأنّ الدماء التي تراق تراق بلا فائدة، وأنّ حكم الوليّ لم يوجب تبدّل موضوع الحرمة عليه بافتراض أنّ المفاسد ستقع على أيّ حال سواء اتبعه هذا الشخص المعتقد بالحرمة أو لا؛ لأنّ الآخرين سيتّبعونه، واتباع هذا الشخص سوف لن يزيد في المفسدة، بل لعلّ مخالفته تزيد في المفسدة على أساس كونه سبباً لاختلاف الكلمة.

أقول : لو اعتقد الشخص الحرمة حتى بعد لحاظ صدور الحكم لم ينفذ عليه الحكم؛ لأنّ نفوذ حكم الوليّ إنّما هو في دائرة حفظ الأحكام الإلزاميّة للشريعة، فمن اعتقد بخروج حكم الوليّ عن هذه الدائرة لم يجز له اتباعه.

بقي هنا أمران لا بأس بالتنبيه عليهما :

حالة العلم بخطأ المستند :

الأمر الأوّل: قد عرفت أنّ الحكم الكاشف حكم ظاهريّ يسقط عن الحجّية لدى العلم بالخلاف، ويقع الكلام هنا في ما لو فرض أنّ الحكم الكاشف لم يعلم بمخالفته للواقع، ولكنه علم بخطأ مستنده فهل يكون نافذاً أو لا؟ مثاله ما لو حكم الحاكم بالهلال، ولم يعلم المكلّف بالخلاف ـ أي لم يعلم بعدم الهلال ـ لكنّه علم بخطأ مستند الحاكم ـ أي علم أنّ الحاكم اعتمد خطأً على بينة غير عادلة مثلاً ـ فهل ينفذ الحكم هنا كما كان يقول بذلك أُستاذنا الشهيد ﷺ، أو لا؟ يمكن تقريب نفوذه ببيان أنّ نفوذ حكم الحاكم لم يكن على أساس الأمارية بنظر المولّى عليه كي يقال بسقوطه لدى انتفاء كاشفيّته بنظر المولّى عليه، بل كان على أساس الولاية غاية ما هناك أن الحكم لمّا كان ظاهرياً لم يمكن نفوذه مع العلم بالخلاف، والمفروض هنا عدم العلم بالخلاف، فلا مانع من نفوذه.

ولكن بالإمكان أن يقال بعدم النفوذ ببيان : أنّ الوليّ إذا كان لا ينظر إلّا إلى تنفيذ الواقع وحفظه، فهو لا يريد حفظ الواقع بأكثر مما يحفظه حافظه ـ وهو المدرك الذي اعتمد عليه ـ فمع علم المكلف بخطأ ذاك المدرك لا مبرّر لنفوذ الحكم عليه.

وبكلمة أُخرى: كأنّ حكم الحاكم لم يكن طريقاً بالمباشرة إلى الهلال بل كان طريقاً إلى البيّنة العادلة التي هي طريق إلى الهلال، وقد انكشف لنا خطأ ذاك الطريق ومخالفته للواقع، فلا يثبت به الطريق إلى الهلال.

حالة العلم بخطأ القاضي:

الأمر الثاني: أنّ حكم القاضي في المرافعات يكون عادة بروح الحكم الكاشف، أي أنّ القاضي يريد تطبيق الحق ولا يريد إنشاء الحقّ وإيجاده، ولذا لو كان يعلم أحد المترافعين أنّه هو الظالم، ولكن تمّت المقاييس الظاهرية لدى القاضي بنحوٍ حكم لصالح ذاك الظالم لم تجز له الاستفادة من حكم القاضي لصالح نفسه، بل يجب عليه إرجاع الحقّ إلى صاحبه، ولكن رغم أنّ هذا الحكم حكم كاشف لا حكم ولائي لا إشكال في نفوذه على المحكوم عليه ولو كان يقطع المحكوم عليه بأنه هو المظلوم، وأنّ هذا الحاكم لم يصب الواقع، والسرّ في ذلك هو أنّ لنفوذه دليلاً خاصاً به غير أدلّة الولاية الدالّة عليه بالإطلاق، وذاك الدليل ظاهر في تنفيذ حكم القاضي خصماً للنزاع، ولا يتمّ خصم النزاع بغير هذا المستوى من النفوذ، ولم يكن ذاك الدليل ناظراً إلى مجرّد جعل حكم ظاهري يسقط بالعلم بالخلاف.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين.

١٧ / ربيع الثاني / ١٤١٠هـ. ق
المصادف ٢٦ / ٨ / ٦٨هـ. ش
كاظم الحسيني الحائري

الفهـرس